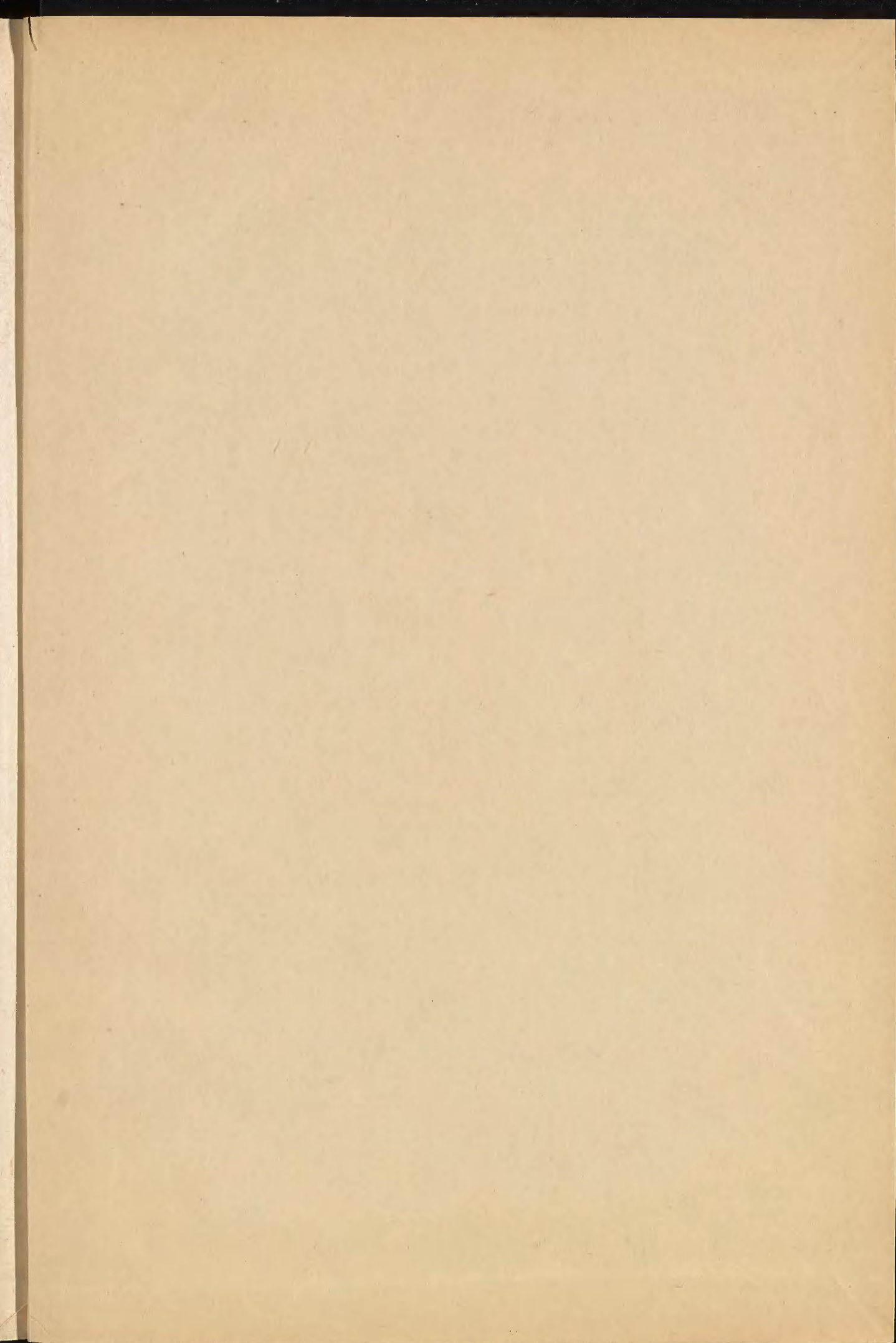


Columbia University
in the City of New York

LIBRARY





إِتِّسَاةُ الْفُؤَالِ

إِلَى تَحْقِيقِ الْحَقِّ مِنْ عِلْمِ الْأَصُولِ

لِلإِمَامِ الْمُجْتَهِدِ الْعَلَامَةِ الرَّبَّانِيِّ قَاضِي قِضَاةِ الْقَطْرِ الْيَمَانِيِّ

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الشُّوْكَانِي
الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١٢٥٥ هَجْرِيَّةً
وَبِهَامَشِهِ

شَرَحَ الْعَلَامَةُ الشَّهِيرُ الشَّيْخُ أَحْمَدُ بْنُ قَاسِمِ الْعِبَادِيِّ الشَّافِعِيُّ عَلَى شَرْحِ
الْإِمَامِ الشَّيْخِ جَلَالِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْحَلِيِّ الشَّافِعِيِّ عَلَى الْوَرَقَاتِ فِي
الْأَصُولِ لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَوِينِيِّ الشَّافِعِيِّ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٤٧٨ هَجْرِيَّةً

وَقَفَ عَلَى طَبْعِهِ وَتَصْحِيحِهِ

إِدَارَةُ الطَّبَاعَةِ الْمُنِيرِيَّةِ

لِصَاحِبِهَا وَمَوْلَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْكَلْبُكِيِّ

طُبِعَ عَلَى نَقْفَةِ سَنَةِ ١٣٥٠ هَجْرِيَّةً وَفِي الْمَكَّةِ

بِسُورَابَايَا جَاوَه

إِدَارَةُ الطَّبَاعَةِ الْمُنِيرِيَّةِ بِمَكْرِمْ بِشَارِعِ الْكَحْكِيِّينَ نَمْرَةَ ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والتسليم على
سيد النبيين وعلى آله
وصحبه أجمعين (وبعد)
فيقول العبد الفقير الى
الله تعالى الهادي أحمد بن
قاسم الشافعي العبادي
لطف الله به هذا شرح
لطيف ومجموع شريف
للورقات وشرحها للعلامة
الجلال المحلى رحمه الله
يستحسنه الناظرون
ويعترف بفضل المنصفون
لخصته من شرحي الكبير
عليهما والله أسأل أن
ينفع به وهو حسي ونعم
الوكيل قال المصنف
والشارح رحمهما الله
تعالى (بسم الله الرحمن
الرحيم) أي بكل اسم من
أسماء الذات الاعلى
الموصوف بكل الانعام
ومادونه أو بارادة ذلك
لا يثني من غيرها وحده
أومعها أبتدي أو أؤلف
ملتصا متبركا أو مستعينا
واقصر على البسمة
لحصول الحمد بها فانها
تتضمن نسبة المجلل اليه
تعالى على الوجه المخصوص
وترك التصلة اختصارا
ويحتمل أنه أتى بها لفظا
والاشارة بقوله (هذه) ان
كانت قبل التأليف فالى
مافي الذهن وفيه اشكال
لان الحاضر في الذهن
حقيقة ليس الا المجلل
والمجلل ليس هو مسمى

ما شاء الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إياك نعبد وإياك نستعين يا من هو المعبود المشكور على الحقيقة اذ لا منعم سواه وكل نفع يجري على يديه
فهو الذي أجراه وكل خير يصل الى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذي قدره وقضاه فأحمده حمدا يرضاه
وأشكره شكرا يقابل نعماءه وان كانت غير محصاه امتثالا لأمره لاقياما بحقوق شكره فان لسانى وجنانى
وأركانى لا تقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة ولا تؤدى بعض البعض مما يجب على من شكر أياديه
الجسيمة والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد المبعوث الى الاحمر من العباد والاسود صلاة وسلاما
يتجددان بتجدد الاوقات وتكرران بتكرار الآتات وعلى آله الابرار وصحابه الاخيار *
(وبعد) فان علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوى اليه الاعلام والملمجأ الذي يلجأ اليه عند تحرير
المسائل وتقرير الدلائل في غالب الاحكام وكانت مسائله المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مسجلة عند كثير من
الناظرين كما تراه في مباحث المباحثين وتصانيف المصنفين فان أحدهم اذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل
الأصول أذعن له المنازعون وان كانوا من الفحول لا اعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسه على الحق
الحقيق بالقبول مربوطه بأدلة علمية من المعقول والمنقول تقصر عن القدح في شئ منها أبدى الفحول وان
تباغت في الطول وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقفا في الرأي رافعا له أعظم راية وهو يظن أنه لم يعمل
بغير علم الرواية حملنى ذلك بعد سؤال جماعة على من أهل العلم على هذا التصنيف في هذا العلم الشريف قاصدا به
إيضاح راجحه من مرجوحه وبيان سقيه من صحيحه موضوعا لما يصلح منه الرد اليه وما لا يصلح للتعويل عليه
ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول الحجاب فاعلم
يا طالب الحق أن هذا كتاب تنشر له صدور المصنفين ويعظم قدره بما اشتمل عليه من الفوائد الفرائد في صدور
قوم مؤمنين ولا يعرف ما اشتمل عليه من المعارف الحقة الا من كان من المحققين ولم أذكر فيه من المبادئ التي

الكتاب وانما سماه المفصل

وهو غير حاضر في ذهن

حقيقة والمشار اليه يجب

حضوره وجوابه أنه على

حذف المضاف أي مفصل

هذا الجمل فالمشار اليه

الجمل الحاضر في ذهن

ومسمى الكتاب المخبر عنه

بالاخبار الآتية هو المفصل

وان كانت بعد التأليف

فاما الى ما في ذهنه وقد

علم ما فيه واما الى ما في

الخارج ان جعل مسمى

الكتاب أمرا خارجيا

كالنقوش المخصوصة أو

الالفاظ المخصوصة وهي

الصادرة من المصنف في

الوقت المخصوص على

الوجه المخصوص وهما من

حملة الاحتمالات فيه وفيه

أيضا اشكال لان الموجود

في الخارج منها ليس الا

الشخص وهو ليس بمسمى

الكتاب والا انحصر فيه

وليس كذلك وانما سماه

النوع وجوابه انه أيضا

على حذف المضاف أي

نوع هذه النقوش أو

الالفاظ فان قلت اذا جعل

مسمى الكتاب المسائل

المخصوصة هل يرد الاشكال

على تقدير كون المشار

اليه ما في ذهنه وكونه

ما في الخارج قلت لا بل

يختص بالاول لان المسائل

المشخصة الخارجية لا

تختلف بحسب الاشخاص

أو غيرها بخلاف النقوش

والالفاظ وقوله (ورقات)

يحتمل انه مجاز مرسل

يذكرها المصنفون في هذا الفن الاما كان لذكره مزيد فائدة تتعلق به تعلقا تاما وينتفع بها فيه انتفاعا زائدا
(وأما المقاصد) فقد كشفت لك عنها الحجاب كشفا يتميز به الخطأ من الصواب بعد أن كانت مستورة عن أعين
الناظرين بأكتف جلباب وان هذا هو أعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب لان تحرير ما هو الحق
هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات لاسيما في مثل هذا الفن الذي رجح كثير من المجتهدين بالرجوع اليه الى التقليد
من حيث لا يشعرون ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون وسميته (ارشاد
الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول) ورتبته على مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة أما المقدمة فهي تشتمل
على فصول أربعة

الفصل الأول في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائده واستمداده

اعلم أن لهذا اللفظ اعتبارين أحدهما باعتبار الاضافة والآخر باعتبار العلمية أما الاعتبار الأول فيحتاج الى
تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ضرورة
توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج أيضا الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصوري أما المضاف
فالاصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على الرجح والمستصحب والقاعدة
الكلية والدليل والافق بالمقام الرابع وقد قيل ان النقل عن المعنى اللغوي هنا خلاف الاصل ولا ضرورة
هنا تلجىء اليه لان الانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء لانه يشمل الانبناء الحسي
كانبناء الجدار على أساسه والانبناء العقلي كانبناء الحكم على دليله ولما كان مضافا الى الفقه هنا وهو معنى على
دل على أن المراد الانبناء العقلي * وأما المضاف اليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم وفي الاصطلاح العلم بالاحكام
الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال وقيل التصديق بأعمال المكلفين التي تقصد لا اعتقاد وقيل معرفة
النفس ما لها وما عليها عملا وقيل اعتقاد الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وقيل هو جملة من
العلوم يعلم باضطرار أنها من الدين * وقد اعترض على كل واحد من هذه التعريفات باعتراضات والاول وأولها
ان حمل العلم فيه على ما يشمل الظن لان غالب علم الفقه ظنون وأما الاضافة فعنها اختصاص المضاف
بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اليه فأصول الفقه ما تختص بالفقه من حيث كونه مبني عليه ومستندا اليه
وأما الاعتبار الثاني فهو ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها
التفصيلية وقيل هو العلم بالقواعد الخ وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الخ وقيل
هو طرق الفقه وفيه أن ذكر الأدلة التفصيلية تصرح بالالزام المفهوم ضمنا لان المراد استنباط الاحكام تفصيلا
وهو لا يكون الا عن أدلتها تفصيلا ويزاد عليه على وجه التحقيق لاخراج علم الخلاف والجدل فانهما وان
اشتملا على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منها الزام الخصم * ولما كان
العلم مأخوذا في أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن نذكر تعريف مطلق العلم وقد اختلفت الانظار في ذلك
اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء
من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم الى ضروري ومكتسب وقال
قوم منهم الجويني انه نظري ولكنه يعسر تحديده ولا طريق الى معرفته الا القسمة والمثال فيقال مثلا الاعتقاد إما
جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد
جازم مطابق ثابت وهو العلم وأحجب عن هذا بأن القسمة والمثال ان أفادا تميزا لما هيبة العلم عما عداها صلحا
للتعريف لها فلا يعسر وان لم يفيدا تميزا لم يصحح بها معرفة ماهية العلم وقال الجمهور انه نظري فلا يعسر تحديده
ثم ذكروا له حدودا ففهم من قال هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل وفيه أن الاعتقاد المذكور
يعم الجازم وغير الجازم وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقا ومنهم من

قال هو معرفة المعلوم على ما هو به وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل اذ لا يسمى معرفة ومنهم من قال هو الذي يوجب كون من قام به علما أو يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه أنه يستلزم الدور لاخذ العالم في تعريف العلم ومنهم من قال هو ما يصح من قام به اتقان الفعل وفيه أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على اتقانه كالمستحيل ومنهم من قال هو اعتقاد جازم مطابق وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علم ومنهم من قال هو حصول صورة الشيء في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب وقد جعل بعضهم هذا حدا للعلم بالمعنى الاعم الشامل للامور المذكورة وفيه أن اطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحاً ومنهم من قال هو حكم لا يحتمل طرفاء أى المحكوم عليه وبه نقيضه وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم ومنهم من قال هو صفة توجب تمييزا لحملها لا يحتمل النقيض بوجه وفيه أن العلوم المستندة الى العادة تحتمل النقيض لا مكان خرق العادة بالقدررة الالهية ومنهم من قال هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك وفيه أن الادراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه مع كون المجاز مهجورا في التعريفات ودعوى اشتباهه في المعنى الاعم الذي هو جنس الاخص غير مسماة ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به * قال المحقق الشريف وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لان المذكور يتناول الموجود والعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكل والجزئ والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباها فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح ينحل به العقدة انتهى * وفيه أنه يخرج عنه ادراك الحواس فانه لا مدخلة للمذكور به فيه أن أريد به الذكر الاساني كما هو الظاهر وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما أن يكون من الجمع بين معني المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور في التعريفات هذا جملة ما قيل في تعريف العلم وقد عرفت ماورد على كل واحد منها * والاولى عندي أن يقال في تحديده هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم فتدبر * واذا عرفت ما قيل في تعريفه فاعلم أن مطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا فالحقيقي تعريف الماهيات الحقيقية والاسمي تعريف الماهيات الاعتبارية * ويانه أن ما تعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما أن يكون له ماهية حقيقية أو لا وعلى الاول اما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية يسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصورا للماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركبات منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبسين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر فتعريف المعلومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات فقط وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد الحد فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد الحدود فهو بمعنى طردا لا غير فيكون مانعا والانعكاس هو أنه كلما وجد الحد وجد الحد فلا يخرج عنه شيء من افراده فهو بمعنى جمع الافراد فيكون جامعا * ثم العلم بالضرورة ينقسم الى ضروري ونظري فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى نظر والنظري ما يحتاج اليه والظن هو الفكر المطلوب به علم أو ظن وقيل هو ملاحظة العقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم الى قسمين تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط في علم المنطق * والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالغير وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقيل هو

هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول * والامارة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن والظن تجوز راجح والوهم تجوز مرجوح والشك تردد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتمال التقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالتقيضين لأن التقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالتقيضين * والاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بصورة مجردة أو بثبوت أمر أو نفيه وقيل هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما أو غير جازم مطابقا أو غير مطابق ثابتا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لأنه حكم غير مطابق والتقليد لأنه جزم بثبوت أمر أو نفيه مجرد قول الغير وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة لعدم للملكة لأنه عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون علما أو معتقدا

(وأما موضوع علم أصول الفقه) فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وإنما يقال له العرض الذاتي لأنه يلحق الشيء لذاته كالادراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا * والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية ههنا على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به الحكم أو على أنواعه كقولنا الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يدل على بقية أفراده دلالة ظنية وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى اثبات أعراض ذاتية للدلالة والأحكام من حيث اثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالدلالة بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والاثبات * وقيل موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعي الكلي فقط من حيث أنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة اثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذا من شخصياته والمراد بالأحوال ما يرجع إلى الإثبات وهو ذاتي للدليل والاول أولى * وأما فائدة هذا العلم فهي العلم بأحكام الله أو الظن بها * ولما كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف كان علم طالبه بها ووقوفه عليها مقتضيا لمزيد عنايته به وتوفر رغبته فيه لأنها سبب الفوز بسعادة الدارين * وأما استمداده فن ثلاثة أشياء (الاول) علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ وهما ميان فيه مقرر أدلتها في مباحثه (الثاني) اللغة العربية لأن فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها أذهما عريان (الثالث) الأحكام الشرعية من حيث تصور هالان المقصود اثباتها أو نفيها كقولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصلاة واجبة والربا حرام ووجه ذكرنا لما اشتمل عليه هذا الفصل أنه يوجب زيادة بصيرة الطالب لهذا العلم كما لا يخفى على ذي فهم

الفصل الثاني في الأحكام وأما قدمنا الكلام في الأحكام على الكلام في اللغات

(لأنه يتعلق بالأحكام مسائل من مهمات علم الكلام سندكرها إن شاء الله تعالى)
(وفيه أربعة أبحاث)

البحث الأول في الحكم الثاني في الحاكم الثالث في المحكوم به الرابع في المحكوم عليه
(أما البحث الأول) فاعلم أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التحخير أو الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء عدمه أمام الجزم أو مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحذور والمندوب والمكروه وأما التحخير فهو الإباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمنع فالأحكام التكليفية خمسة لأن الخطاب إما أن يكون جازما أو لا يكون جازما فإن كان جازما فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب

أدق يستعمل للكثرة
وقوله (تشتمل) أما صفة
لورقات أو خبر ثان لهذه
أو استئناف على الوجه
الاول في ورقات وأما
خبر ثان لهذه أو
استئناف على الوجه الثاني
فيه أي تشتمل هذه أو
الورقات على ما تقر رأى
من حيث التصديق بها
بناء على أنها المعاني أو
مدلولها بواسطة أو غيرها
بناء على أنها النقوش أو
الالفاظ (على معرفة)
أي على التصديق بكل
واحد من (فصول) أي
أنواع من المسائل يسمى
كل نوع فصلا لانفصاله
عن غيره بمغايرته له
وتميزه عنه كائنة تلك
الفصول (من) جملة (أصول
الفقه) أي بعض الفن
المسمى بهذا الاسم فظهر
بما تقرر صحة الاشتمال
وأن تباين المشار إليه
ومعرفة الفصول وامتنع
اشتمال أحد المتباينين
على الآخر وظهر
أيضا تغاير المشتمل
والمشتمل عليه بالأجمال
والتفصيل ولما كان تقليل
الورقات الذي أشار
إليه المصنف وصرح به
الشارح أو تقليل
الفصول المفهوم من
تشكيها عرفا في نحو
هذا السياق مظنة توهم
حقارتها بحيث لا ينفع
بها غير المتبدى دفع
الشارح ذلك التوهم بقوله

(ينتفع بها) أى بتلك
الورقات أو بتلك
الفصول (المبتدئ)
في هذا الفن يتعلم
ما فيها بواسطة أو غيرها
والمراد به ضعف المعرفة
في الفن (وغيره) وهو
من عداه باستفادة
ما فيها أو تذكره انتفاعا
معتد به لجلالة قوائدها
وعزة كثير منها ولما كان
المتبادر من قوله (وذلك)
كون المشار إليه أصول
الفقه بالمعنى السابق وهو
الفن الخصوص الذي هو
المسائل الخصوصية مثلا
وذلك غير صحيح والا
لزم تألف المسائل من
الالفاظ وهو محال بين
الشارح أن المشار إليه
أصول الفقه بمعنى آخر
على طريق الاستخدام
وهو نفس لفظ أصول
الفقه إذ اللفظ قد يراد
به نفسه لوضع غير قصدي
حق لا يلزم اشتراك
سائر الالفاظ ادشرطه
القصدي أو لا بوضع على
ما يبيانه في الأصل والقرينة
الصارفة عن الظاهر هي
استحالة فقال (أى لفظ
أصول الفقه) وفي مخالفة
المصنف الظاهر بإيراد
إشارة البعيد مع قرب
المشار إليه بحسب الظاهر
رمز الى ذلك (مؤلف)
قال السيد في حواشي
شرح المطالع ثم المركب
والقول والمؤلف ألفاظ
متزادة بحسب الاصطلاح

الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما أن يكونا على السوية وهو الاباحة أو يترجح جانب الوجود
وهو الذنب أو يترجح جانب الترك وهو السكر اهـ فكانت الاحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية
الخمسة تكليفية تغليب اذ لا تكليف في الاباحة بل ولا في الذنب والسكر اهـ التسمية عند الجمهور وسميت الثلاثة
وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا وانتفاءً فالواجب في الاصطلاح ما يمدح فاعله
ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقص بالواجب الخير وبالواجب على الكفاية فانه لا يذم في الاول اذا
تركه مع الآخر ولا يذم في الثاني الا اذا لم يقم به غيره وينقسم الى معين وخير ومضيق وموسع وعلى الاعيان
وعلى الكفاية ويرادفه الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليله قطعيا والواجب ما كان دليله ظنيا والاول
أولى والمحذور ما يذم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقيح
والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه وقيل هو الذي يكون فعله راجحا في نظر الشرع ويقال له مرغ فيه
ومستحب ونقل وتطوع واحسان وسنة وقيل انه لا يقال له سنة الا اذا داوم عليه الشارع كالوتر ورواتب
الفرائض والمسكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة على ما نهى عنه نهى تنزيه
وهو الذي أشعر فاعله أن تركه خير من فعله وعلى ترك الآلى كترك صلاة الضحى وعلى المحذور المتقدم والمباح
ما لا يمدح على فعله ولا على تركه والمعنى أنه اعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه وقد يطلق على ما لا ضرر على
فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح أى لا ضرر على من أراقه ويقال للمباح الحلال والحائز
والمطلق والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم أى يستلزم وجوده وجوده ويبيانه ان لله
سبحانه في الزانى مثلا حكمين أحدهما تكليفي وهو وجوب الحد عليه والثاني وضعي وهو جعل الزنا سببا لوجوب
الحد لان الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته بل يجعل الشرع وينقسم السبب بالاستقراء الى الوقية كزوال الشمس
لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة والشرط هو الحكم على الوصف
بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك
أو يستلزم عدم السبب لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب ويبيانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة
فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط
في سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم
الحكم أو عدم السبب كوجود الابوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص لابن من الأب لان كون الأب سببا
لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سببا لعدمه وفي هذا المثال الذي أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظر لان
السبب المقتضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص
ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصله والاولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في
بدن المصلى أو ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطا فهنا قد عدم شرط وهو الطهارة
ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط وأما المانع الذي يقتضى وجوده حكمة تخل بحكمة السبب
فكالدين في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى
به هذا على قول من قال ان الدين مانع

(البحث الثاني في الحاكم)

اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل ذلك فقالت الاشعرية لا يتعلق له
سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان وقالت المعتزلة إنه يتعلق له تعالى حكما بما أدرك العقل
فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك قالوا والشرع كاشف
عما أدركه العقل قبل وروده وقد اتفق الاشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين الاول

المشهور انتهى (من
جزئين) وقوله (أحدهما
أصول والآخر الفقه)
بيان لارتباط قوله الآتي
فالأصل إلى آخره بقوله
من جزئين لحفاء الارتباط
باحتلاف العنوان في
البيان والمبين ولما كان
للمفرد معان متعددة
لايتأتى بعضها هنا بين
الشارح المراد بقول
المصنف (مفردين) بقوله
(من الأفراد) أى مشتقا
أو مأخوذا منه حال
كونه (مقابل التركيب
لا مقابل التثنية والجمع)
لان أحد الجزئين جمع
فلا يكون مفردا بهذا
المعنى ولم يقل ولا إضافة
وشبهها فان مقابلهما من
معاني الأفراد أيضا
والجزء الاول هنا كما أنه
جمع مضاف أيضا لانه
في نفسه وحين أخذه
للتأليف لم يكن مضافا
وأیضا فالمتبادر من
الأفراد مقابل التثنية
والجمع فكان نفيهما هو المهم
ولما كان لفظ أصول
الفقه عاما للفن الخصوص
منقولا من مركب اضافي
كان له بكل اعتبار معنى
فناسب بيان المعنيين
لتظهر المناسبة بينهما
فلا يابن المصنف معناه
العلمي في قوله الآتي
وأصول الفقه طرقة إلى
آخره وبين هنامعناه
الاضافي لتظهر المناسبة
بينهما ومدح هذا الفن
بان ماهو من أشرف

ملازمة الغرض للطبع ومنافرة له فالموافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده الثاني صفة الكمال والنقص
فصفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين
وان كان مخالفا لما كان عند كثير من المتقدمين هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلا
وعاجلا فعند الاشعرية ومن وافقهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ومن وافقهم ان ذلك ليس الا
لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم (قالوا) وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه
وقد لا يستقل أما الاول فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع وأما الثاني فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذي بعده فان
العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح فيهما وأوجب بان دخول هذه القبائح
في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل في بيان
الاول ان فاعل القبح اما ان يكون متمكنا من الترك أو لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار
وان تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح أو لا يتوقف ان لم يتوقف فاتفق
لاختيارى لعدم الارادة وان توقف فذلك المرجح اما ان يكون من العبد أو من غيره أو لامن غيره
فالاول محال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال والثاني يقال فيه ان عند حصول ذلك المرجح
اما ان يجب قبول الاثر أو لا فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا المرجح كان الفعل متمتع الوقوع
وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الفعل
والترك ولا معنى للاضطرار الا ذلك وان لم يجب حصول هذا المرجح لا يتمتع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى
فترجح جانب الوجود على جانب العدم اما ان يتوقف على انضمام مرجح اليه أو لا يتوقف ان توقف لم يكن
الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وقد فرضناه مرجحا تاما هذا خلف وان لم يتوقف فلا ترجيح البتة والاعاد
القسم الاول وان كان حصول ذلك المرجح لامن العبد ولا من غير العبد فيحينئذ يكون واقعا لا يؤثر فيكون
اتفاقا بهورد هذا الجواب بان القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح وأوجب عن هذا الرد بان
ترجح القادر ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان تسليما لكون رجحان الفاعلية على التاركية لا يمكن
الا عند انضمام آخر الى القادرية فيعود الكلام الاول وان لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولكم القادر
يرجح أحد مقدوريه على الآخر الا مجرد أن صفة القادرية مستمرة في الزمان كلها ثم انه يوجد الاثر
في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قدر رجحه وقصد ايقاعه ولا معنى للاتفاق الا ذلك
ولا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف لاستلزامه نفي المرجح مطلقا والعلم الضروري حاصل لكل عاقل بان
الظلم والكذب والجهل قبيحة عند العقل وان العدل والصدق والعلم حسنة عنده لكن حاصل ما يدركه العقل من
قبيح هذا القبح وحسن هذا الحسن هو أن فاعل الاول يستحق الذم وفاعل الثاني يستحق المدح وأما كون الاول
متعلقا للعقاب الاخرى والثاني متعلقا للثواب الاخرى فلا ■ واحتج المثبتون للتحسين والتقيح
العقليين بان الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند ورود لانهما ان لم يكونا
معلومين قبله فعند ورودهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب أن يكونا معلومين
قبل ورودهما وأوجب بان الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح فان قبل الشرع تصور ماهية ترتب
العقاب والثواب والمدح والذم على الفعل وتصور عدم هذا الترتب فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع
انما المتوقف عليه هو التصديق فإين أحدهما من الآخر واحتج المثبتون أيضا بانه لو لم يكن الحكم بالحسن
والقبح الا بالشرع لحسن من الله كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو
حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبي والنبي وذلك يفضى الى بطلان الشرائع وأوجب بان الاستدلال

بالعجز على الصدق مبنى على أن الله إنما خلق ذلك المعجز للصدق وكل من صدقه الله فهو صادق وبأن العقل يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقاً لأن خلقه عند الدعوى يوم أن المقصود منه التصديق فلو كان المدعى كاذباً لكان ذلك إيهاماً لتصديق الكاذب وأنه قبيح والله لا يفعل القبيح واحتج المثبتون أيضاً بأنه لو حسن من الله كل شيء لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده وأجيب بأن هذا وارد عليهم لأن الكذب قد يحسن في مثل الدفع به عن قتل إنسان ظالماً وفي مثل من توعد غيره بأن يفعل به ما لا يجوز من أنواع الظلم ثم ترك ذلك فإنه هنا يحسن الكذب ويقبح الصدق ورد بأن الحكم قد يتخلف عن المقضى لما نزع ولا اعتبار بالنادر على أنه يمكن أن يقع الدفع لمن أراد أن يفعل ما لا يحل بايراد المعارض فإن فيها مندوحة عن الكذب واحتج المثبتون أيضاً بأنه لو قيل للعاقل أن صدقت أعطيك ديناراً وإن كذبت أعطيك ديناراً فإنا نعلم بالضرورة أن العاقل يختار الصدق ولو لم يكن حسناً لما اختاره وأجيب بأنه إنما يترجح الصدق على الكذب في هذه الصورة لأن أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما أن نظام العالم لا يحصل إلا بذلك والإنسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا جرم ترجيح الصدق عنده على الكذب ورد هذا بأن كل فرد من أفراد الإنسان إذا فرض نفسه خالية عن الآلف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم عرض عليها عند هذا الفرض هذه القضية وجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب وبوجاهة الجملة فالكلام في هذا البحث يطول وإنكار مجرد ادراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهة وأما ادراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب وهو مما يستدل به على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ونحو هذا ■

(البحث الثالث في المحكوم به)

هو فعل المكلف فتعلق الإيجاب يسمى واجباً ومتعلق النذب يسمى مندوباً ومتعلق الإباحة يسمى مباحاً ومتعلق السكراة يسمى مكروهاً ومتعلق التحريم يسمى حراماً وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الأولى) أن شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكناً فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلاً بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقاً وقال جماعة منهم أنه متنع في المتنع لذاته جائز في المتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به يحتاج الأولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوباً بحصوله واللازم باطل لأن تصور ذات المستحيل مع عدم تصور ما يلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضى أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق ويؤيد أنه أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد واليباض وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد واليباض وبالجملة فلا يمكن تعقله بمباهيته بل باعتبار من الاعتبارات وهو الحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال والجواز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرض لردده ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه متمتعاً بالوقوع وما يدل على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد ثبت في الصحيح أن الله سبحانه قال عن هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت

العلوم مبنى عليه ببيان معنى جزئيه لأنه مؤلف منهما (و) اللفظ (المؤلف) من لفظين أو أكثر (يعرف) من حيث معناه (بمعرفه) معنى (ما ألف) هو (منه) من الالفاظ ولم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير ما هي له جرياً على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك لتوقف معرفة الكل على معرفة أجزائه فلا بد من بيان معنى ما ألف منه إذا كان غير بن فلذا قال (فالاصل) لكن اقتصاره في بيان معناه على بيان معنى الجزئين لا يكفي لأن لمعناه جزءاً ثالثاً بمنزلة الصورة في نحو السرير لا يتم بدون وهو الاضافة ولذا قال المضد وأعلم أن له أى لاصول الفقه جزءاً آخر كالصورة وهي الاضافة واطافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فإنها أى اضافته تفيد الاختصاص مطلقاً فإذا أصول الفقه أدلة العلم من حيث هي أنها أدلته اه ويجب أن بأنه تركه الما لمعرفهمه على المبتدئ المقصود بالذات بهذه المقدمة وأما للاستغناء عن بيانه

كما قال في التلويح ويحتاج الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصوري الا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يخص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يخص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه انتهى ونبه الشارح بقوله (الذي هو مفرد الجزء الاول) على أن المقصود بيان حقيقة كل من الجزئين دون أفرادها لان الحقيقة هي التي يتوقف على معرفتها معرفة حقيقة المؤلف منها التي هي المقصود بالذات فبين معنى مفرد الجزء الاول لدلالته على الحقيقة دون نفسه لدلالته على الافراد وعلى أن المصنف لم يهمل بيان الجزء الاول كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذي هو الجزء الاول بالحقيقة وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله فانه قد يغفل عن ذلك حيث اختلف العنوان اذ عنون فيها سبق بالجزئية وهنا بالاصلية والفاء في قوله فالاصل للتفسير اوجواب شرط مقدر أي ان أردت معرفة الجزئين

وهذه الآيات ونحوها انما تدل على عدم الوقوع لاعلى عدم الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلا قال المتقدمون للتكليف بما لا يطاق ولم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور بالايان وممتنع منه الفعل لان الله قد علم أنه لا يؤمن ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال والالزام للجهل والالزام باطل فالملزوم مثله وقالوا أيضا بانه لم يحجز لم يقع وقد وقع فانه سبحانه كاف أباجهل بالايان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به أن اباجهل لا يصدق فقد كفه بأن يصدق في أنه لا يصدق وهو محال وأجيب عن الدليل الاول بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكاف في الجملة وان امتنع لغيره من علم أو غيره فهو في غير محل النزاع وعن الثاني بانه لم يكلف الا بتصدقه وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه الا أنه ممن علم الله أنهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين هذا الكلام في التكليف بما لا يطاق وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فالاجماع منعقد على صحته ووقوعه *

(المسئلة الثانية) ان حصول الشرط الشرعي ليس شرط في التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الخفية وقال جماعة منهم الرازي وأبو حامد وأبو زيد والسرخسي هو شرط وهذه المسئلة ليست على عمومها اذ لا خلاف في أن مثل الجنب والمحدث مأموران بالصلاة بل هي مفروضة في جزئ منها وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع أي بفروع العبادات عملا عند الاولين لا عند الآخرين وقال قوم من الآخرين هم مكلفون بالنواهي لانها أبقى بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر والحق ما ذهب اليه الاولون وبه قال الجمهور ولا خلاف في أنهم مخاطبون بأمر الايمان لانه مبعوث الى الكافة وبالمعاملات أيضا والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات أنهم مؤخذون بها في الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الايمان واستدل الاولون بالاوامر العامة كقوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) ونحوها وهم من جملة الناس واستدلوا أيضا بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله (ماسلككم في سقر قالوا لهنك من المصلين) لا يقال قولهم ليس بحجة لجواز كذبهم لانا نقول ولو كذبوا الكذبوا واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (ويل للمشركن الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله (وهو يفعل ذلك يلق أئاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) والآيات والاحاديث في هذا الباب كثيرة جدا واستدل الآخرون بانهم لو كفوا بها لصحت لان الصحة موافقة الامر أولا يمكن الامثال لان الامكان شرط ولا يصح منهم لان الكفر مانع ولا يمكن الامثال حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط الخطاب وأجيب بانه غير محل النزاع لان حالة الكفر ليست قيда للفعل في مرادهم بالتكليف به مسبوقا للايمان والكافر يتمكن من أن يسلم ويفعل ما وجب عليه كالجنب والمحدث فانهم مأموران بالصلاة مع تلبسهما بمانع عنها يجب عليهما ازالته لتصح منهما والامتناع الوصفي لا ينافي الامكان الذاتي واستدلوا أيضا بانه لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء وأجيب بمنع الملازمة لانه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وصحته ربط عقلي لاسيما على قول من يقول ان القضاء لا يجب الا بامر جديد أو أيضا قوله سبحانه (ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) دليل على وجوب القضاء واحتج القائلون بالتفصيل بان النهي هو ترك المنهي عن فعله وهو ممكن مع الكفر وأجيب بان الكفر مانع من الترك كالفعل لانها عبادة يثاب العبد عليها ولا تصح الا بعد الايمان وأيضا المكلف به في النهي هو الكف وهو فعل ■

(المسئلة الثالثة) ان التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذي هو الاكوان لا التأثير الذي هو أحد الاعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقا وينقطع بعده اتفاقا ولا اعتبار بخلافه من خالف في الطرفين فهو بين السقوط وما قالوه من انه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه وصفاته أبدية فهو مردود بان كلامه سبحانه واحد والتعدد في العوارض الحادثة من التعلق ككونه أمرا أو نهيًا وانتفاؤها لا يوجب انتفاءه واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه أم لا فقال جمهور الاشعية هو باق وقالت المعتزلة والجوني ليس بباق

المفردين فنقول في بيانهما
 الاصل أى في اللغة وأما
 في الاصطلاح فيقال
 للراجع وللمستصحب
 وللقاعدة وللدليل وإنما
 عرف الجزء الاول بحسب
 اللغة والثاني بحسب
 الاصطلاح كما سيأتي لأن
 ذلك أبلغ في مدح هذا
 الفن المقصود بالاشارة
 اليه من هذا الكلام
 لأن فيه تصريحاً بابتداء
 خصوص الفقه بالمعنى
 الاصطلاحي الذي هو
 من أشرف العلوم
 الشرعية على هذا الفن
 وقد أوضحنا ذلك في
 الاصل (ما) أى شئ
 محسوس أو معقول
 (بنى عليه غيره) من
 حيث أنه بنى عليه غيره
 فخرج أدلة الفقه مثلاً
 من حيث تبنى على علم
 التوحيد فإنها بهذا
 الاعتبار فروع لأصول
 وقيد الحيثية مراد في
 تعريف الاضافيات وان
 حذف من اللفظ المحسوس
 (كاصل الجدار)
 ولما صدق أصل الجدار
 بارضه الحاملة له وكان
 المقصود التمثيل بنفس
 أساسه لافادة أنه من
 أفراد الاصل دفعا لتوهم
 خروجه عنها نظراً
 لكون الجدار بتمامه يعد
 شيئاً واحداً أصله
 الارض الحاملة له فسرّه
 بقوله (أى أساسه) أى
 أسفله وهذا عبر في التلويح

وليس مراد من قال بالبقاء ان تعلق التكليف بالفعل لنفسه اذ لا انقطاع له أصلاً ولا أن تجزئ التكليف باق لأن
 التكليف بايجاد الموجود محال لانه طلب يستدعى مطلوباً غير حاصل وهو تكليف بالتحال ولا أن القدرة مع
 الفعل لا استلزامه أن لا تكليف قبله وهو خلاف المعقول وخلاف الاجماع فان القاعد مكلف بالقيام إلى
 الصلاة بل مرادهم أن التكليف باق عند التأثير لكن التأثير عين الاثر عندهم * واستدلوا بأن الفعل
 مقدور حال حدوثه لانه أثر القدرة في وجودها وإذا كان مقدوراً حينئذ فيصح التكليف به لانه لا مانع
 الا عدم القدرة وقد انتهى وأجيب بأنه يلزم التكليف بايجاد الموجود وهو محال ويرد بأن ذلك لا يلزم
 لان المحال إنما هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل *

(البحث الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

اعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب
 القدر الذي يتوقف عليه الامتثال لا بمعنى التصديق به والالزام الدور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم حصول
 التصديق واستدلوا على اشتراط الفهم بالمعنى الاول بأنه لو لم يشترط لزم المحال لان التكليف استدعاء حصول
 الفعل على قصد الامتثال وهو محال عادة وشرعاً من لا شعوره بالامر وأيضاً يلزم تكليف البهائم اذ لا مانع من
 تكليفها الا عدم الفهم وقد فرض أنه غير مانع في صورة النزاع وقد تقدم بيان فساد قوهم فتقرر بهذا أن المجنون
 غير مكلف وكذلك الصبي الذي لم يميز لانهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعبر وأما لزوم أرش
 جنائهما ونحو ذلك فن أحكام الوضع لا من أحكام التكليف وأما الصبي المميز فهو وان كان يمكنه تمييز بعض
 الاشياء لكنه تمييز ناقص بالنسبة الى تمييز المكلفين وأيضاً ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ ومن ذلك
 حديث رفع القتل عن ثلاثة وهو وان كان في طرقة مقال لكنه باعتبار كثرة طرقة من قسم الحسن وباعتبار تلقي
 الامة بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلاً قطعياً ويؤيده حديث من اخضر مثزره فأتتوه
 وأحاديث النهي عن قتل الصبيان حتى يبلغوا كآثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم في وصاياه لامرائه عند غزوه
 للكفار وأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا ياذن في القتل الا لمن بلغ سن التكليف والادلة في هذا
 الباب كثيرة ولم يأت من خالف في ذلك بشئ يصلح لا يراده كقوهم انه قد صح طلاق السكران ولزمه أرش
 جنائته وقيمة ما أتلفه وهذا استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فان النزاع في أحكام التكليف لا في أحكام
 الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع وأما استدلالهم بقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا
 ما تقولون) حيث قالوا انه أمر لمن لا يعلم ما يقول ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فقد كلف من لا يفهم التكليف
 وردبانه منى عن السكر عند اعادة الصلاة فأنهى متوجه الى الصدور ورد أيضاً بغير هذا ما لا حاجة الى التطويل
 بذكره ووقع الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة هل المعدوم مكلف أم لا فذهب الأولون الى الاول والآخرون الى
 الآخر وليس مراد الأولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فان بطلان هذا معلوم
 بالضرورة فلا يرد عليهم ما أورده الآخرون من أنه اذا امتنع تكليف التائب والغافل امتنع تكليف المعدوم
 بالاولى بل مرادهم التعلق العقلي أى توجه الحكم في الازل الى من علم الله وجوده مستجمعاً شرائط التكليف
 واحتجوا بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزلياً لان توقفه على الوجود الحادث يستلزم كونه
 حادثاً واللازم باطل فاللزوم مثله لانه أزلى لحصوله بالامر والنهي وهما كلام الله وهو أزلى وهذا البحث يتوقف
 على مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه وهى مقررة في علم الكلام * واحتج الآخرون بأنه لو كان المعدوم
 يتعلق به الخطاب لزم أن يكون الامر والنهي والخبر والدعاء والاستخبار من غير متعلق موجود وهو محال ورد
 بعدم تسليم كونه محالاً بل هو محل النزاع وتطويل الكلام في هذا البحث قليل الجدوى بل مسألة الخلاف في
 كلام الله سبحانه وان طالت ذيوها وتفرق الناس فيها فرقا وامتحن بها من امتحن من أهل العلم ووطن من

بقوله وابتداء أعلى الجدار
على أساسه اهبل قد
يقال ينبغي أن يكون كل
جزء من الجدار أصلاً
علاه من الأجزاء وكذا
يقال في قوله (وأصل
الشجرة أي طرفها الثابت
في الأرض) مثلاً فالمراد
بالجدار والشجرة أعلاهما
لأنه الذي له ذلك الأصل
أو مجموعهما على حذف
المضاف أي أصل أعلى
الجدار وأصل أعلى
الشجرة والمعقول كاصل
الحكم أي دليله وعلته
وأصل المجاز أي الحقيقة
(والفرع) أي معناه
الغوى وقول الشارح
(الذي هو مقابل الأصل)
أي تقابل التضاييف لبيان
مناسبة ذكره هنا مع
خروجه عما الكلام فيه
من بيان معنى الجزء من
وان حده بقوله (ما)
شيء محسوس أو معقول
(نبي على غيره) من
حيث أنه نبي على غيره
فخرج أدلة الفقه مثلاً
من حيث ينبي عليها
الفقه إذ هي بذلك
الاعتبار أصولاً لافروع
وان كانت من حيث تنبي
على علم التوحيد فروعا
لأصولاً إشارة أيضاً إلى
مدح هذا الفن بابتداء
الفقه عليه وان استغنى
عنها بالإشارة إلى ما تقدم
لأن مقام المدح مقام
خطابة على أن في التعبير
بالفرع رمزا إلى تفريع

ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين ليس لها كبير فائدة بل هي من فضول العلم ولهذا صان الله ساف
هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم عن التكلم فيها ☆
(الفصل الثالث في المبادئ اللغوية)
إعلم ان البحث اما أن يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالاته ثم لما كانت دلالاته وضعية فالبحت
عن هذه الكيفية اما أن يقع عن الواضع أو الموضوع أو الموضوع له أو عن الطريق التي يعرف
بها الوضع فهذه أبحاث خمسة ☆
(البحث الأول عن ماهية الكلام) وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة
المسموعة ولا حاجة إلى البحث في هذا الفن عن المعنى الأول بل المحتاج إلى البحث عنه في المعنى الثاني
فالاصوات كيفية للنفس وهي الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها والانتظام هو
التأليف للاصوات المتوالية على السمع وخرج بقوله الحروف الحرف الواحد لان أقل الكلام حرفان
وبالمسموعة الحروف المكتوبة وبالمتميزة أصوات ما عدا الإنسان وبالتواضع عليها المهملات وقد خصص النحاة
الكلام بما تضمنه كتيبن بالاسناد وذهب كثير من أهل الأصول إلى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاماً ☆
(البحث الثاني عن الواضع) اختلف في ذلك على أقوال الأول أن الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب
الاشعري وأتباعه وابن فورك القول الثاني أن الواضع هو البشر واليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة
القول الثالث ان ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه والباقي بالاصطلاح والقول الرابع ان ابتداء اللغة
وقع بالاصطلاح والباقي توقيف وبه قال الاستاذ أبو اسحق وقيل انه قال بالذي قبله والقول الخامس ان
نفس الالفاظ دلت على معانيها بذاتها وبه قال عباد بن سليمان الصيمري والقول السادس انه يجوز لكل واحد من
هذه الاقوال من غير جزم باحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المحصول ☆
احتج أهل القول الأول بالمنقول والمعقول أما المنقول فمن ثلاثة أوجه (الأول) قوله سبحانه (وعلم آدم الاسماء
كلها) دل هذا على أن الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت ايضاً في الأفعال والحروف اذ لا فارق بالفرق
وايضا الاسم انما يسمى اسماً لكونه علامة على مسماء والأفعال والحروف كذلك وتخصيص الاسم ببعض انواع
الكلام اصطلاح للنحاة (الوجه الثاني) ان الله سبحانه ذم قوماً على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف بقوله
(ان هي الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بهما من سلطان) فلم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا الذم
(الوجه الثالث) قوله سبحانه (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم وألوانكم) والمراد اختلاف
اللغات لا اختلافات بالنفات اللسان (١) وأما المعقول فمن وجهين (الأول) ان الاصطلاح انما يكون بأن يعرف
كل واحد منهم صاحبه مافي ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة وكيفما كان فان ذلك
الطريق اما الاصطلاح ويلزم التسلسل أو التوقيف وهو المطلوب (والوجه الثاني) انها لو كانت بالمواضعة لجوز
العقل اختلافها وانها على غير ما كانت عليه لان اللغات قد تبدلت وحينئذ لا يوثق بها وأجيب عن الاستدلال
بقوله (وعلم آدم الاسماء) بأن المراد بالتعليم الإلهام كافي قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم) أو تعليم ما سبق وضعه
من خلق آخر أو المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله (ثم عرضهم) وبجواب عن الاستدلال بقوله (إن هي
الاسماء سميتموها) بان المراد ما اخترعه من الاسماء للاصنام من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ووجه الذم
مخالفة ذلك لما شرعه الله وأجيب عن الاستدلال بقوله (واختلاف السنتكم) بأن المراد التوقيف عليها
بعد الوضع وإقرار الخلق على وضعها وبجواب عن الوجه الأول من المعقول يمنع لزوم التسلسل لان المراد وضع
(١) قوله لا اختلافات بالنفات اللسان كذا بالأصل والمعنى انه ليس المراد اختلاف الجارحة والعضو
لكن في العبارة تحريف والله أعلم اه

الفقه على هذا الفن وهو أمر زائد على مجرد البناء المفهوم من معنى الأصل ففيه مبالغة في مدح هذا الفن بأنه منشأ الأحكام الشرعية حتى كأنها تتولد عنه وبذلك يظهر أن ذكر الفرع ليس استطرادا خلافا لزاما ذلك فالمحسوس (كفروع الشجرة) أي أعاليها بالنسبة (لأصلها) الذي هو طرفها الثابت في الأرض (وفروع الفقه) من إضافة البيان أو الأعم إلى الأخص بالنسبة (لأصوله) التي هي الأدلة الاجمالية أو الأدلة مطلقا أو الفن المعروف والمعقول كالحكم بالنسبة إلى الدليل والحجاز بالنسبة إلى الحقيقة وأما في الاصطلاح فهو ما ندرج تحت أصل كل شيء ثم شرع في بيان الجزء الثاني فقال (والفقه) وقول الشارح (الذي هو الجزء الثاني) تنبيه على تعلق هذا الكلام بما قبله إذ قد يتوهم خلافه أو يغفل عنه لاختلاف العنوان كما تقدم ولأنه لا يلزم من كون الفقه الجزء الثاني أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثاني فتأمل (له) معنيان (معنى لغوي) وضعه بآرائه واضع لغة العرب فإنها المراد عند إطلاق اللغة (وهو الفهم) مطلقا عن التقييد بكون المفهوم من الأشياء الدقيقة

الواضع هذا الاسم لهذا المسمى ثم تعريف غيره بأنه وضعه كذلك ويحجب عن الوجه الثاني بأن تجوز الاختلاف خلاف الظاهر وما يدفع هذا القول أن حصول اللغات لو كان بالتوقيف من الله عز وجل لكان ذلك بارسال رسول لتعليم الناس لغتهم لانه الطريق المعتاد في التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ويمكن أن يقال أن آدم عليه السلام علمها وعلمها غيره وأيضا يمكن أن يقال أن التعليم لا ينحصر في الارسال لجواز حصوله بالالهام وفيه أن مجرد الالهام لا يوجب كون اللغة توقيفية بل هي من وضع الناس بالهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع *

(احتج أهل القول الثاني) بالقول والمعقول أما المنقول فقوله سبحانه (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أي بلغتهم فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثه الرسول فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك إلا بالارسال فيلزم الدور لأن الآية تدل على سبق اللغات للارسال والتوقيف يدل على سبق الارسال لها وأجيب بأن كون التوقيف لا يكون إلا بالارسال إنما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا سبق الارسال على اللغات حتى يلزم الدور لأن الارسال لتعليمها إنما يكون بعد وجودها معلومة للرسول عادة لتترتب فائدة الارسال عليه وأجيب أيضا بأن آدم عليه السلام علمها كما دلت عليه الآية وإذا كان هو الذي علمها لا يقدم رسول اندفع الدور وأما المعقول فهو أنها لو كانت توقيفية لكان أمانا أن يقال انه تعالى يخلق العلم الضروري بأن وضعها لتلك المعاني أولا لا يكون كذلك والاول لا يخلو أما أن يقال خلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل وباطل أن يخلق في عاقل لأن العلم بأنه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العلم به سبحانه ضروريا ولو كان العلم بذاته سبحانه ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفا وباطل أن يخلق في غير العاقل لأن من البعيد أن يصير الانسان الغير العاقل علما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات اللطيفة (احتج أهل القول الثالث) بأن الاصطلاح لا يصح إلا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فان عرفه بأمر آخر اصطلاحه لم التسلسل فثبت أنه لا بد في أول الامر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة فان الناس يحدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك وأجيب بمنع توقفه على الاصطلاح بل يعرف ذلك بالترديد والقرائن كالاطفال *

وأما أهل القول الرابع فلعلهم يحتجون على ذلك بأن فهم ما جاء توقيفا لا يكون إلا بعد تقدم الاصطلاح والمواضعة ويحجب عنه بأن التعليم بواسطة رسول أو بالهام يغني عن ذلك *

(واحتج أهل القول الخامس) بأنه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحاً بدون مرجح وان كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب وأجيب بأنه ان كان الواضع هو الله سبحانه كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتحصيل وجود العالم بوقت معين دون ما قبله أو ما بعده وأيضا لو سلمنا انه لا بد من المناسبة المذكورة بين الاسم والمسمى كان ذلك ثابتا في وضعه سبحانه وان خفي علينا وان كان الواضع البشري فاحتمل أن يكون السبب خطأ وذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما يحظر ببال الواحد منا أن يسمى ولده باسم خاص *

(واحتج أهل القول السادس) على ما ذهبوا اليه من الوقف بأن هذه الأدلة التي استدلل بها القائلون لا يفيد شيئا منها القطع بل لم ينض شيء منها لمطلق الدلالة فوجب عند ذلك الوقف لأن ما عداه هو من القول على الله بما لم يقل وأنه باطل وهذا هو الحق *

(البحث الثالث عن الموضوع) اعلم انما كان الفرد الواحد من هذا النوع الانساني لا يستقل وحده باصلاح جميع ما يحتاج اليه لم يكن بد في ذلك من جمع ليعين بعضهم بعضا فيما يحتاج اليه وحينئذ يحتاج كل واحد منهم الى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا يكون إلا بطريق من أصوات مقطعة أو حركات مخصوصة أو نحو ذلك ففعلوا الاصوات المقطعة هي الطريق الى التعريف لأن الاصوات أسهل من غيرها وأقل

اوغيرها على مقال

الجوهري الفقه الفهم تقول
ففتت كلامك بكسر
القاف أفقه بفتحها في
المضارع أى فهمت
أفهم (ومعنى شرعى) وضعه
بازائه حملة الشرع فان
قيل الواضع لهذا المعنى
أهل الاصول من حيث
انهم أهل الاصول وهم
كذلك ليسوا بأهل الشرع
فكان ينبغي ابدال
قوله شرعى بقوله
اصطلاحى قلنا لانسلم
اختصاص الوضع بأهل
الاصول كذلك بل هو
لغيرهم أيضا كالفقهاء
ولو سلم فالمراد بحملة
الشرع من له دخل في
استفادته وأهل الاصول
كذلك لبحثهم عماله دخل في
استفادته (وهو معرفة)
جميع (الاحكام) بمعنى
النسب التامة أى التهىء
لمعرفة جميعها أى التصديق
به بان يكون عنده ملكة
يقدر بها على تحصيل
التصديق باى جزء أراد
وان لم يكن ذلك التصديق
أو بعضه حاصل بالفعل فلا
يرد قول مالك من أكبر
المجتهدين في ست وثلاثين
مسئلة من أربعين مسئلة
سئل عنها لأدري لحصول
تلك الملكة عنده بحيث لو
أعمن النظر حصل له
التصديق بها وقوله
(الشرعية) أى المأخوذة
من الشرع المبعوث به
النبي الكريم صفة

مؤنة ولو يكون اخراج النفس أمرا ضروريا فصرفوا هذا الامر الضرورى الى هذا التعريف ولم يتكلفوا
له طريقا أخرى غير ضرورية مع كونها تحتاج الى مزاولة وأيضا فان الحركات والاشارات قاصرة عن افادة
جميع ما يراد فان ما يراد تعريفه قد لا يتمكن الاشارة الحسية اليه كالمعدومات ■ اذا عرفت هذا فاعلم أن
الموضوعات اللغوية هى كل لفظ وضع لمعنى فيخرج ما ليس بلفظ من الدوال الموضوعية وما ليس بموضوع
من المحرفات والمهملات ويدخل في اللفظ المفردات والمركبات الستة وهى الاسنادى والوصفى والاضافى
والعددى والمزجى والصوتى * ومعنى الوضع يتناول أمرين أهم وأخص فالأهم تعيين اللفظ بازاء معنى والاخص
تعيين اللفظ للدلالة على معنى ■

(البحث الرابع عن الموضوع له) قال الجوينى والرازى وغيرها ان اللفظ موضوع للصورة الذهنية
سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط وقيل هو موضوع للموجود الخارجى وبه قال
أبو اسحق وقيل هو موضوع للأعم من الذهن والخارجى ورجحه الاصفهائى وقيل ان اللفظ في الاشخاص
أى الاعلام الشخصية موضوع للموجود الخارجى ولا ينافى كونه للموجود الخارجى وجوب استحضار الصورة
الذهنية فالصورة الذهنية آلة للملاحظة الوجود الخارجى لأنها هى الموضوع لها وأما فيما عدا الاعلام
الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لفهوم كلى افراده خارجية أو ذهنية فان
كانت خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الافراد الخارجية وان كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية
وان كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية وقد اختلف علم الجنس بالاعلام الشخصية من يفرق بينه وبين اسم
الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين * وفي اسم الجنس مذهبان
(أحدهما) أنه موضوع للماهية مع وحدة لا يعينها ويسمى فردا منتشرا الى هذا ذهب الزمخشري وابن الحاجب
ورجحه السعدوا بن الهمام والثانى انه موضوع للماهية من حيث هى ورجحه الشريف فالموضوع له على المذهب
الاول هو الماهية بشرط شئ وعلى المذهب الثانى هو الماهية لا بشرط شئ ■

(البحث الخامس عن الطريق التى يعرف بها الوضع)

اعلم انه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب وكان العلم بهما متوقفا على العلم بها كان العلم بها من أهم
الواجبات ولا بد في ذلك من معرفة الطريقة التى نقلت هذه اللغة العربية بها اليها فلا مجال للعقل في ذلك لانها
أمور وضعية والأمر الوضعى لا يستقل العقل بادرا كها فلا تكون الطريق اليها الانقلية والحق أن جميعها
منقول بطريق التواتر وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد ونحوها فهو منقول
بطريق التواتر وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التى فيها غرابة فهو منقول بطريق الآحاد ولا وجه لهذا فان
الأئمة المشتغلين بنقل الالفة قد نقلوا غريبها كمنقلوا غيره وهم عددا لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في كل
عصر من العصور هذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب وقد أورد الرازى في المحصول تشكيكا
على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته حتى في تفسير الكتاب العزيز فقال أما التواتر فالاشكال عليه من وجوه
(الاول) أنا نجد الناس محتفلين في معانى الالفاظ التى هى أكثر الالفاظ دورا على السنة المسلمين اختلافا
لا يمكن القطع بما هو الحق كلفظة الله تعالى فان بعضهم زعم أنها ليست بعربية بل سريانية والذين جعلوها عربية
اختلفوا في أنها من الانشاء المشتقة أو الموضوعية والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون
بكونها موضوعية اختلفوا أيضا اختلافا كثيرا ومن تأمل أدلتهم في تعيين مدلول هذه اللغة علم أنها متعارضة
وان شيئا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلاة والزكاة حتى
ان كثيرا من المحققين في علم الاشتقاق زعم أن اشتقاق الصلاة من الصلوتين وهما عظماء الورك ومن المعلوم أن

طريقها) أى طريق ثبوتها وظهورها (الاجتهاد) الذى هو بذل الوسع فى بلوغ الغرض كما سأتى آخر الكتاب صفة للمعرفة كما يفهم من قول الشارح الآتى بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بان الصلوات الخمس واجبة الى آخره فجعل الخارج بهذه الصفة العلم بتلك الاحكام لانفسها فان ذلك صريح فى ان الموصوف بها هو المعرفة لا الاحكام كما قد يسبق الى الفهم من عبارة المصنف قبل التامل واقتضاء بل صرح به كلام الشراح كالتاج القزارى والالزم دخول معرفة المقلد أى تهيؤه للمعرفة اذ المعرفة حينئذ غير مقيدة بمحصولها بالاجتهاد وتقيد الاحكام بمحصولها بالاجتهاد كما يفيد قوله التى طريقها الاجتهاد بناء على أن معناه التى طريق حصولها لينا فى ذلك اللزوم اذ لا يقتضى تقيد حصول تلك المعرفة بكونه بالاجتهاد بل يصدق مع كون حصولها بغيره وحينئذ فيصدق على معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الاحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد مع أن معرفته ليست من الفقه ولو سلم عدم اللزوم

هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا فى الاوامر والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهاؤها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال فى هذه الالفاظ التى هى أشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فانظرك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر أن دعوى التواتر فى اللغة والنحو متعذرات انتهى به ولا يخفاك ان محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية النياب طريق التواتر عن العرب الموثوق بعريتهم فلا اختلاف فى الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع ولا يصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه وقد تنبه الرازى لهذا فقال (فان قلت) هب أنه لا يمكن دعوى التواتر فى معانى هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكننا نعلم معانيها فى الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظ الله تعالى على الاله سبحانه وان كنا لانعلم مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المعبودية أم القادرية وكذا القول فى سائر الالفاظ (قلت) حاصل ما ذكره انا لانعلم اطلاق لفظه الله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجا للخلق أو كونه بحيث تحجر العقول فى ادراكه الى غير ذلك من المعانى المذكورة لهذا اللفظ وذلك يفيدنى القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك فى هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها اظهر انتهى به وهذا الجواب باطل لان هذه اللفظة قد نقلت الينا على طريقة التواتر ونقل الينا الناقلون لها انها موضوعة للرب سبحانه وتعالى وهذا القدر يكفى فى الاستدلال به على محل النزاع وأما الاختلاف فى مفهوم الاله سبحانه وتعالى فبحث آخر لا يقدح به على محل النزاع أصلا ثم قال مردفاً لذلك التشكيك بتشكيك آخر وهو أن من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر فى حفاظ اللغة والنحو والتصرف فى زماننا فكيف نعلم حصولها فى سائر الأزمنة انتهى ويحاج عنه بان علمنا حصولها فيهم فى سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الاثبات المشتغلين باحوال النقلة اجمالا وتفصيلا ثم أطال الكلام على هذا ثم عاد الى التشكيك فى نقلها آحادا وجميعا جاء به مدفوع مردود فلا نشغل بالتطويل بنقله والكلام عليه ففما ذكرنا من الرد عليه ما يرشد الى الرد لبقية ما شكك به به وقد اختلف فى جواز اثبات اللغة بطريق القياس فجوزها القاضي أبو بكر الباقلانى وابن شريح وأبو اسحق الشيرازى والرازى وجماعة من الفقهاء ومنعه الجوينى والغزالى والآمدى وهو قول عامة الحنفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع فيما اذا سمى مسمى باسم فى هذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى فى التسمية لاجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدمه ويوجد ذلك المعنى فى غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور الى ذلك الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة اذ لا نزاع فى جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف فى الاطلاق حقيقة وذلك كالحمر الذى هو اسم للنىء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا اطلق على النبيذ الحاقا له بالنىء المذكور بجامع المخامرة للعقل فانها معنى فى الاسم يظن اعتباره فى تسمية النىء المذكور به لدوران التسمية معه فهم لم توجد فى ماء العنب لا يسمى حمر أبلا عصيرا واذا وجدت فيه سمى به واذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك فى النبيذ أو يخص اسم الحمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ وكذلك تسمية النباش سارقا للاخذ بالحقيقة واللائط زانيا لا لبلاغ المحرم به احتج المجوزون بان الاسم مع المعنى وجودا وعدمه ما يدل على انه المعبر لانه يفيد الظن واجيب بان افادة الدوران لذلك ممنوعة لما سأتى فى مسالك العلة وبعد التسليم لافادة الدوران وكونه طريقا لصحيفة فنقول ان أردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا سواء وجد فى أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم فى كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتقائه فى كل ما لم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض لان ما يوجد فيه ذلك المعنى حينئذ يكون من أفراد المسمى فلا يتحقق الحاق فرع بأصل وان أردتم بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه فى الاصل المقيس عليه فقط لوجود الاسم فى كل مادة

يوجد فيها المسمى وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه معنا كونه طريقاً مثبتاً تسمية الشيء باسم لمشاركة المسمى في معنى دار الاسم معه وجوداً وعدمه وان سلمنا كونه طريقاً صحيحة لاثبات الحكم في الشرعيات فذلك لا يستلزم اثبات كونه طريقاً صحيحة في اثبات الاسم وتعديته من محل الى محل آخر لان القياس في الشرعيات سمعي ثبت اعتباره بالسماع من الشارع وتعدينا به لأنه عقلي وأحيب ثانياً بالمعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضاً مع المحل ككونه ماء الغنب ومال الحى ووطاً في القبل فدل على أنه معتبر والمعنى جزء العلة ومن قال بقطع التباش وحد شارب النبيذ فذلك لعموم دليل السرقة والحد أو لقياسهما على السارق والحرق قياساً شرعياً في الحكم لالانه يسمى التباش سارقاً والنبيذ خمر بالقياس في اللغة كما زعمتم وأيضاً القياس في اللغة اثبات بالمحتمل وهو غير جائز لانه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح بمنعه وأيضاً لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان وأيضاً هذه اللغة العربية قد تقدم الخلاف هل هي توقيفية أو اصطلاحية وعلى القولين فلا طريق اليها الا النقل فقط وعلى القول بالتفصيل كذلك لانه راجع الى القولين واذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات اللغة بالقياس *

فلا أقول من انه اعنى جعل الموصوف الاحكام يومئ ذلك ايها ما قويوا والاحترار عنه مع امكانه أولى بل واجب (كالعلم) أى التهمى لهو الاولى جعله على حذف المضاف أى كتمى العلم (بان النية في الوضوء واجبة) لصحته (وان الوتر مندوب) لا واجب (وان النية من الليل) بان تقع فيه (شرط في) محبة (صوم رمضان وان الزكاة واجبة في مال الصبي) والصيغة بل لفظ الصبي يشمل الصبية كما نقله الاسنوى في شرح منهاج الفقه عن اللغة بان تتعلق به ويلزم الولي الاخراج على ما تقر في الفقه (و) أنها (غير واجبة في الحلي المباح) كحلي امرأة لا سرف فيه بخلاف الحرام كحلي رجل لاستعماله والمكروه كضبة اثناء كبيرة لحاجة أو صغيرة لزينة (وان القتل بمقتل) كصخرة (يوجب القصاص) بشرطه بان يجعله حقا واجبا لورثة المقتول على القاتل (ونحو ذلك) أى والعلم بنحو ذلك المذكور من الامور المذكورة (من) بقية (مسائل الخلاف) أى المسائل المختلف فيها بيان لنحو ذلك فان الشافعي رضى الله عنه قال بجميع هذه الاحكام المذكورة

يوجد فيها المسمى وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه معنا كونه طريقاً مثبتاً تسمية الشيء باسم لمشاركة المسمى في معنى دار الاسم معه وجوداً وعدمه وان سلمنا كونه طريقاً صحيحة لاثبات الحكم في الشرعيات فذلك لا يستلزم اثبات كونه طريقاً صحيحة في اثبات الاسم وتعديته من محل الى محل آخر لان القياس في الشرعيات سمعي ثبت اعتباره بالسماع من الشارع وتعدينا به لأنه عقلي وأحيب ثانياً بالمعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضاً مع المحل ككونه ماء الغنب ومال الحى ووطاً في القبل فدل على أنه معتبر والمعنى جزء العلة ومن قال بقطع التباش وحد شارب النبيذ فذلك لعموم دليل السرقة والحد أو لقياسهما على السارق والحرق قياساً شرعياً في الحكم لالانه يسمى التباش سارقاً والنبيذ خمر بالقياس في اللغة كما زعمتم وأيضاً القياس في اللغة اثبات بالمحتمل وهو غير جائز لانه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح بمنعه وأيضاً لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان وأيضاً هذه اللغة العربية قد تقدم الخلاف هل هي توقيفية أو اصطلاحية وعلى القولين فلا طريق اليها الا النقل فقط وعلى القول بالتفصيل كذلك لانه راجع الى القولين واذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات اللغة بالقياس *

(الفصل الرابع في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب)

اعلم ان اللفظ ان قصد بحز منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والافه مفرد والمفرد اما واحد او متعدد وكذلك معناه فهذه أربعة أقسام * الاول الواحد للواحد ان لم يشترك في مفهومه كثيرون لا محققاً ولا مقدراً فعرفة لتعينه إما مطلقاً أى وضعا واستعمالاً فعلم شخصي وحزني شخصي وحزني حقيقي ان كان فرداً أو مضافاً بوضعه الاصلى سواء كان العهد أى اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لخصه منها معينة مذكورة أو في حكمها أو مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص أو لكل من الحصى واما بالاشارة الحسية فاسمها واما بالعقلية فلا بد من دليلها سابقاً كضمير الغائب أو معاً كضميرى المخاطب والمتكلم أولاً حقا كالمصولات وان اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقاً أو تقديرافى فكلى فان تناول الكثير على انه واحد فجنس والافاسم الجنس وأياما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت بأولية أو أولوية أو أشدية فهو المشكك وان كان تناوله لها على السوية فهو المتواطىء وكل واحد من هذه الاقسام ان لم يتناول وضعا الافراد معينا فخاص خصوص البعض وان تناول الافراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة أو على سبيل البدل والاول يقال له العموم الشمولى والثاني البدلى وان لم يستغرقها فان تناول مجموعا غير محصور فيسمى عاماً عندما لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعندما اشترط واسطة والراجح أنه خاص لان دلالة على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وان لم يتناول مجموعا بل واحداً أو اثنين أو يتناول محصورا فخاص خصوص الجنس أو النوع * الثاني اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء تفاصلت أفراده كالانسان والفرس أو تواصلت كالسيف والصارم * الثالث اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فان وضع لكل فشركو والافان اشترى في الثاني فنقول ينسب الى ناقله والاف حقيقة ومجاز * الرابع اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق والى صفة وغير صفة * ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام وجميع ما ذكرنا ههنا قديين في علوم معروفة فلا تطيل البحث فيه ولكننا نذكر ههنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقاً تاماً (المسئلة الاولى في الاشتقاق) الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتد أحدهما الى الآخر وان كانا أربعة أحدهما اسم موضوع للمعنى وثانيها شئ آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معافهذه تسعة أقسام أحدها زيادة

من وجوب النية وما بعده مخالفا فيه ابا حنيفة رضى الله عنه وحيث كان قوله من مسائل الخلاف في حين التمثيل لم يناف انه قد يتصور مسائل ظنية متفق عليها تعد معرفتها من الفقه والا فخرج مثلها عن الفقه بعيد ولا يخفى شمول التعريف بالتهنى انتهى عليه أفضل الصلاة والسلام وان منع من الاجتهاد على أحد القولين مع انه لا يسمى فقها كما اقتضاه كلام الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا لهم والعلم بما تقدم في كونه فقها ملتبس (بخلاف) اى بمخالفة تصور الاحكام الشرعية وتصور الذوات كالانسان والصفات كالايض والافعال كالضرب والعلم ببعض الاحكام الشرعية والعلم بالاحكام العقلية ككون الواحد نصف الاثنين والحسية ككون هذه النار محرقة والاصطلاحية ككون الفاعل مرفوعا فلا يسمى شئ من ذلك فقها وقضية ذلك مع قولهم بجواز تجزء الاجتهاد ان انتهى لمعرفة بعض الاحكام فقط بالاجتهاد لا يسمى فقها فيحقق الاجتهاد بدون الفقه وقد يستبعد فليتامل وبمخالفة (ما) اى العلم بالاحكام الشرعية الذى (ليس

الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادتهما رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانها سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها ان يزداد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف وقيل تنتهى أقسامه الى خمسة عشر وذلك لانه يكون اما بحركة أو حرف بزيادة أو نقصان أو بهما والتركيب متى وثلاث ورباع وينقسم الى الصغير والكبير والا كبر لان المناسبة اعم من الموافقة فع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجذب وكنى وناك وبدون الموافقة أ كبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشد في الرجم والرقم فالمعتبر في الاولين الموافقة وفي الاخير المناسبة والاشتقاق الكبير والا كبر ليس من غرض الاصول لان المبحوث عنه في الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير * واللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهى مادل على ذات مبهمة غير معينة بتعيين شخصى ولا جنسى متصفة بمعين كضارب فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين * ثم اختلفوا هل بقا وجه الاشتقاق شرط لصديق الاسم المشتق فيكون للعباش حقيقة اتفاقا وفي الاستقبال مجازا اتفاقا وفي الماضى الذى قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب واذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب يناقضه في العرف قولنا ليس بضارب وأجيب بمنع أن نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقا ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم الا أن يراد النفي المقيّد بالحال لانفى المقيّد بالحال وأجيب أيضا بأن اللازم النفي في الجملة ولا ينافي الثبوت في الجملة الا أن يقال ان الاعتبار بالمنافاة في اللغة لافي العقل واحتجوا ثانيا بانه لو صح اطلاق المشتق اطلاقا حقيقيا باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فانه قد يشترط المشترك بين الماضى والحال وهو كونه ثبت له الضرب * واحتج النافون باجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والاصل في الاطلاق الحقيقة وأجيب بانه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا وبحجابه عن بان مجازيته لعدم تلبسه بالفعل لافي الحال ولا في الماضى فلا يستلزم مجازية ضارب أمس * والحق ان اطلاق المشتق على الماضى الذى قد انقطع حقيقة لانصافه بذلك في الجملة وقد ذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان معناه ممكن البقاء اشتراط بقاؤه فاذا مضى وانقطع فجاز وان كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون اطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون الى الوقف ولا وجه له فان أدلة صحة الاطلاق الحقيقى على ماضى وانقطع ظاهرة قوية ■

(المسئلة الثانية في الترادف) هو توالى الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهندأ باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق وهما والفرق بين الاسماء المترادفة والاسماء المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فان الاسم الذى وقع به التاكيد يفيد تقوية المؤكدة أو رفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند أهل هذا الشأن بالافتتان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع فانه قد يحصل أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجعة دون الآخر وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة ونحو ذلك هذا دون هذا وما هذا يدفع ما قاله المانعون لوقوع الترادف في اللغة من انه لو وقع لعرى عن الفائدة لكفاية أحدهما فيكون الثانى من باب العبث ويندفع أيضا ما قالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل ولم يأ تواجبه مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الاسد والليث والخطوة والقمح والجلوس والعود وهذا كثير جدا وانكاره مباهة وقولهم ان ما يظن أنه من الترادف هو من

اختلاف الذات والصفة كالإنسان والبشر أو الصفات كالحمر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته أو اختلاف الحالة السابقة كالقعود من القيام والجلوس من الاضطجاع تكلف ظاهر وتعسف بحتم وهو وان أمكن تكلف مثله في بعض المواد المترادفة فإنه لا يمكن في أكثرها يعلم هذا كل عالم بلغة العرب فالعجب من نسبة المنع من الوقوع الى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم

(المسألة الثالثة في المشترك) وهو اللفظة الموضوعية لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أو أولاً من حيث هما كذلك فخرج بالوضع ما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وخرج بقيد الحيثية المتواطئة فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي كذلك بل من حيث أنها مشتركة في معنى واحد وقد اختلف أهل العلم في المشترك فقال قوم إنه واجب الوقوع في لغة العرب وقال آخرون إنه ممنوع الوقوع وقالت طائفة إنه جائز الوقوع احتج القائلون بالوجوب بأن الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك ولا ريب في عدم تناهي المعاني لأن الأعداد منها وهي غير متناهية بلا خلاف واحتجوا ثانياً بأن الالفاظ العامة كالوجود والشيء ثابتة في لغة العرب وقد ثبت أن وجود كل شيء بنفس ماهيته فيكون وجود الشيء مخالفاً لوجود الآخر مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الموجود بالاشتراك وأجيب عن الدليل الأول بمنع عدم تناهي المعاني أن أريد بها المختلفة أو المتضادة وتسليمه مع منع عدم وفاء الالفاظ بها أن أريد بالمثالة المتحددة في الحقيقة أو المطلقة فإن الوضع للحقيقة المشتركة كاف في التفهيم وأيضاً لو سلم عدم تناهي كل منهما لكان عدم تناهي ما يحتاج الى التعبير والتفهم ممنوعاً وأيضاً لا نسلم تناهي الالفاظ لكونها مترتبة من المتناهي فإن أسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الالفاظ المتناهية وأجيب عن الدليل الثاني بأننا لا نسلم أن الالفاظ العامة ضرورية في اللغة وأن سلمنا ذلك لا نسلم أن الموجود مشترك لفظي لم لا يجوز أن يكون مشتركاً معنويًا وان سلمنا ذلك لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج القائلون بالامتناع بأن مخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك يكون منشأً للفاسد وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لأن أسماء الاجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لانفياً ولا اثباتاً والاسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يستلزم ذلك نفيها وكونها غير ثابتة في اللغة

واحتج من قال بجواز الوقوع وامكانه بان المواضع تابعة لاغراض المتكلم وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة كما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لمن سأله عند الهجرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال هو رجل يهديني السبيل ولا نهر بما لا يكون المتكلم واثاب صحة الشيء على التعيين إلا أنه يكون واثقاً بصحة وجود أحدهما لا محالة فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فإن أي معنى لا يصح فله أن يقول إنه كان مرادى الثاني وبعد هذا كله فلا يخف أنك أن المشترك موجود في هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك الامكان كالقرء فإنه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة وقد أجيب عن هذا بمنع كون القرء حقيقة فيهما لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة ورد بان المجاز ان استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة وحصل الاشتراك وهو المطلوب والافلا تساوى ومثل القرء العين فإنها مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الأبيض والأسود وكذا عسعس مشترك بين أقبل وأدبر وكما هو واقع في لغة العرب بالاستقراء فهو أيضاً واقع في الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال إنه غير واقع في الكتاب فقط أو غير واقع فيهما لافي اللغة

(المسألة الرابعة) اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه فذهب الشافعي والقاضي

طريقة الاجتهاد كالعلم (بان) الله تعالى واحد وأنه ليس بجسم وان (الصلوات الخمس واجبة) وان الزنا محرم ونحو ذلك (المذكور ككون الزكاة واجبة والقتل بغير حق محرماً وقوله (من) بقية (المسائل القطعية) أي المقطوع بها بيان لنحو ذلك (فلا يسمى) أي العلم بما ذكر فقها واقتصار الشارح على بيان فائدة القيد الأخير دون بقية القيود للاختصار وإيثار الأهم بالبيان فإن ما خرج بالقيد الأخير أقرب الى توهم كونه فقهاً مما خرج ببقية القيود كالأخفى وحيث قيدت المعرفة بالتى طريقها الاجتهاد الذي لا يحصل منه الظن (فالمعرفة هنا) أي في تعريف الفقه المراد بها (العلم) أي معنى لفظ العلم لا مستعملاً باصل معناه إلا أن يأنه بل مستعملاً (بمعنى) أي في معنى (لفظ) (الظن) الذي هو التصديق الراجح كإسائتي فالإضافة حقيقة أو في معنى هو الظن فالإضافة بيانية لأن العلم كثيراً ما يستعمله الفقهاء ونحوهم في معنى الظن ولا اشكال في استعمالها في التعريف بهذا المعنى إما لأنها حقيقة عرفية لمن ذكر وإما لأنها مجاز مشهور لهم أو عليه قرينة واضحة وهي التقييد بحصولها عن

أبو بكر وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار بن أحمد والقاضي جعفر والشيخ حسن وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت إلى جواز هـ ذهب أبو هاشم وأبو الحسن البصري والكرخي إلى امتناعه ثم اختلفوا فيهم من منع منه لا مريد يرجع إلى القصد ومنهم من منع منه لا مريد يرجع إلى الوضع والكلام يبتني على بحث هو هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين أو معاني على البديل أن يكون موضوعا لهما أو لها على الجمع أم لا فقل المانعون أن المعلوم بالضرورة المعايير بين المجموع وبين كل واحد من الأفراد لأن الوضع تخصيص لفظ بمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ باعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر فاستعماله للمجموع استعمال له في غير ما وضع له وأنه غير جائز وإن قلنا أن ذلك اللفظ وضع للمجموع فلا يخلو أما أن يستعمل لفائدة المجموع وحده أو لفادته مع إفادة أفراد هـ فإن كان الأول لم يكن اللفظ مفيداً إلا لحد مفهوماته لأن الواضع وضعه بأزاء أمور ثلاثة على البديل وأحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً له في كل مفهوماته وإن قلنا أنه مستعمل في إفادة المجموع والأفراد على البديل فهو محال كما قدمنا هـ واحتج المجوزون بأمور أحدها أن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ثم إن الله سبحانه أراد بقوله (إن الله وملائكته يصلون على النبي) كلا المعنيين وهذا هو الجمع بين معنى المشرق وأجيب بأن هذه الآية ليس فيها استعمال الاسم المشترك في أكثر من معنى واحداً لأن سياق الآية لا يحجب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع لأنه لو قيل أن الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يأبها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقياً أو معنياً مجازياً أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بإيصال الخبر إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال إن الصلاة من الله الرحمة قد أراد بهذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازي فكأداة الخبر ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام ثم إن اختلف ذلك لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع واحتجوا أيضاً بقوله سبحانه (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض) الآية فإنه نسب السجود إلى القلاء وغيرهم كالشجر والنباتات فأنسب إلى غير القلاء يراد به الانقياد لا وضع الجهة على الأرض وما نسب إلى القلاء يراد به وضع الجهة على الأرض ذلك لو كان المراد الانقياد لما قال (وكثير من الناس) لأن الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب بأنه يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكرنا من أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لم ينقادوا ويمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع فلا يحكم باستحالة من الجمادات إلا من يحكم باستحالة التسييح من الجمادات وباستحالة الشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة هـ إذا عرفت هذا لا حاك عدم جواز الجمع بين معنى المشرق ومعانيه ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة وقد قيل أنه يجوز الجمع مجازاً الحقيقة وبه قال جماعة من المتأخرين وقيل يجوز أراد الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث اللغة وقد نسب هذا إلى الغزالي والرازي وقيل يجوز الجمع في النفي لا في الإثبات فيقال مثلاً ما رأيت عيناً ومراة العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح أن يقال عندي عين وتراد هذه المعاني بهذا اللفظ وقيل بارادة الجميع في الجمع فيقال مثلاً عندي عين ويراد تلك المعاني وكذا التي فحكمه حكم الجمع فيقال مثلاً عندي جوتان ويراد أبيض وأسود ولا يصح ارادة المعنيين أو المعاني بلفظ المفرد وهذا الخلاف انما هو في المعاني التي يصح الجمع بينها وفي المعنيين الذين يصح الجمع بينهما في المعاني المتناقضة هـ

(المسألة الخامسة في الحقيقة والمجاز وفي هذه المسألة عشرة أبحاث)

(البحث الأول في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز) أما الحقيقة فهي فعيلة من حق الشيء بمعنى ثبت والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة وفعل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى

الاجتهاد لأن الحاصل عن الاجتهاد من حيث حصوله عنه لا يكون الاضطراراً وما قيد بها لأن الظن ليس معناها الأصل في الغالب في الاستعمال إذ قد ذكروا أنها ترادف العلم وإنما قال فالمعرفة العلم بمعنى الظن ولم يقل في المعرفة بمعنى الظن مع أنه أخصر لأنه لم يشترط إطلاقها بمعنى الظن بخلاف العلم فقرب إطلاقها بمعنى الظن بأنها ترادف العلم الذي اشتهر في كلام الفقهاء ونحوهم إطلاقه بمعنى الظن فأنسب إطلاقها بمعنى الظن (والاحكام المرادة) للمصنف (فيما ذكر) من هذا التعريف وقضية ذلك أن المقام للاضمار فلعل المدول إلى الاظهار لأنه أوضح للمبتدئ المقصود بالذات بالكتاب ولأنه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الاحكام بل متعلقاتها كما سيتبين فالأظهار أنسب بمغايرة هذا في الظاهر لما سبق ولا يخفى أشكال الاقتصار على قوله (سبعة) مع تناول الفقه معرفة جميع الاحكام الوضعية أيضاً كمعرفة أن هذا سبب في كذا أو شرط له أو مانع منه ولذا مثل فيما سبق بقوله وأن القتل بمنقل يوجب القصاص فإن ذلك حكم وضعي والتكليف وجوب تسليم القاتل نفسه وعليه فلا يصح

الاقتصار على هذه السبعة

اللهم إلا أن يؤول كلامه
بان المراد أن هذه السبعة
من جملة الاحكام المرادة
ثم رأيت عبارة البرهان
ظاهرة في منافاة هذا
التأويل حيث قال فان
قيل فما الفقه قلنا هو
في اصطلاح علماء الشريعة
العلم باحكام التكليف
وقد يؤول على ان المراد
احكام التكليف وما
يتبعها أى من أحكام
الوضع وقد يكون اصطلاح
المصنف تخصيص الفقه
باحكام التكليف فلا اشكال
وظاهر تفسير السبعة
بقوله (الواجب والمندوب
والمباح والمحظور
والمكروه والصحيح
والفاسد) ان هذه هي
نفس الاحكام وعلى هذا
(فالفقه العلم بالواجب
والمندوب وهكذا) أى
ومثل هذا القول وعلى
قياسه يقال قولاً منتهياً
(الى آخر السبعة) المذكورة
بان يقال والمباح أى العلم
بالمباح الى آخره ويحتمل
انها ليست حرف تنبيه
بل اسم بمعنى خذ فيعلق
به كذا أى وخذ الباقي
وعده كذا أى كالمذكورات
وانته في الاخذ والعادى
آخر السبعة بان تقول
والمباح الى آخره الا أن
هذا الظاهر غير مراد
اذ هذه المذكورات أفعال
المكلفين بالمعنى الشامل
لا قولهم وغيرها وهي

التقدير الاول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثانى يكون معناها المثبتة واما المجاز فهو مفعول من الجواز الذى
هو التعدى كما يقال جزت هذا الموضع أى جاوزته وتعديته أو من الجواز الذى هو قسيم الوجوب والامتناع وهو
راجع الى الاول لان الذى لا يكون واجبا ولا امتناعا يكون مترددا بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من هذا الى هذا
(البحث الثانى في حدهما) ف قيل فى حد الحقيقة انها اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوى
والشرعى والعرفى والاصطلاحى وزاد جماعته في هذا الحديدا وهو قولهم في اصطلاح التخاطب لانه اذا كان
التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينهما وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب
كان مجازا مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له وزاد آخرون في هذا الحديدا فقالوا هى اللفظ المستعمل فيما وضع
له أولا لاخراج مثل ما ذكر وقيل في حد الحقيقة انها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذى وقع
التخاطب به وقيل في حدها انها كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضع وضعا لا يستند فيه الى غيره
وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة وقيل هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
أولا على وجه يصح وزيادة قيد على وجه يصح لاخراج مثل استعمال لفظ الارض في السماء وقيل في حده
أيضا انه ما كان بضد معنى الحقيقة

(البحث الثالث) قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية
وهى اللفظ الذى استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجعولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين
لكنهم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والاخر معلوما وينبغي أن يعلم قبل ذلك الخلاف
والادلة من الجانبين أن الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظن
فذهب الجمهور الى اثباتها وذلك كالصلاة والزكاة والصوم والمصلى والمزكى والصائم وغير ذلك فحل النزاع
الالفاظ المتداولة شرعا المستعملة في غير ما وضع له في اللغة فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها
وأثبت المعزلة أيضا مع الشرعية حقائق دينية فقالوا ان ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم الى قسمين
الاول الاسماء التى أجريت على الافعال وهى الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك والقسم الثانى الاسماء التى
أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك فجعلوا القسم الاول حقيقة شرعية والقسم الثانى
حقيقة دينية وان كان الكل على السواء في أنه عرف شرعى وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وبعض المتأخرين
ورجحه الرازى أنها مجازات لغوية غلبت في المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع وثمره
الخلاف أنها اذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعانى الشرعية أو على اللغوية
فالجمهور قالوا بالاول والباقلانى ومن معه قالوا بالثانى قالوا أما في كلام المتشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقا لانها
قد صارت حقائق عرفية بينهم وانما النزاع في كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا
قرينة فتكون حقائق شرعية أو يغلبتها في لسان أهل الشرع فقط ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات لغوية
لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية واحتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن الصلاة في لسان الشارع
وأهل الشرع لذات الادكار والاركان والزكاة لأداء مال مخصوص والصيام لامسك مخصوص والحج لقصد
مخصوص وان هذه المدلولات هى المتبادرة عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة في اللغة
للدعاء والزكاة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وأجيب عن هذا بأنها باقية في معانيها اللغوية
والزيادات شروط والشروط خارج عن المشروط ورد بأنه يستلزم أن لا يكون مصليا من لم يكن داعيا
كالاخرس وأجيب أيضا بأنه لا يلزم من سبق المعانى الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز
صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية بوضع الشارع وردبأنه ان
أريد بكون اللفظ مجازا أن الشارع استعمله في معان لمناسبة المعنى اللغوى ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك

متعلق الاحكام لانفسها فانها احد طرفي النسب التامة التي هي المراد بالاحكام هنا كما اشار اليه بقوله (اي) الفقه العلم (بان هذا الشيء) كالنية في الوضوء وهذه النية في هذا الوضوء (واجب وأن هذا) الشيء كالوتر وهذا الوتر (مندوب) لا واجب (وهكذا) أي ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولاً منتهياً أو وخذ الباقي وعده كالمذكورات وانه في الاخذ والعد (إلى آخر جزئيات) كل واحد من (السبعة) المذكورات كان يقال وأن هذا الشيء كاكل لحم متروك التسمية ولحم هذا المتروك التسمية مباح وانما عطف بالواو تنبيها على أن الفقه هو العلم بجميع المذكورات كما تقدم من غير اعتبار ترتيب ذهني أو خارجي في العلم فظهر أن في عبارته تجوز اما باطلاق اسم المتعلق بالفتح كالنية على المتعلق بالكسر وهو الحكم كثبوت الوجوب للنية لكن هذا لا يناسب قوله الا اني فالواجب الى اخره لتعين حمله على ظاهره كما لا يخفى أو بحذف المضاف أي حكم الواجب أي الحكم المتعلق بالشيء المطلوب طلبا جازما وهو ثبوت

معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان أريد أن أهل اللغة استعملوه في هذه المعاني وتبعهم الشارع في ذلك خلاف الظاهر للقطع بأنهم معان حادثهما كان أهل اللغة يعرفونها * واحتج القاضي ومن معه بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم أما الملازمة فلان هذه الالفاظ مذكورة في القرآن فلم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا واما فساد اللازم فلنقله سبحانه (قرآنا عربيا) وقوله (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وأجيب بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني وان لم تكن عربية لكنها في الجملة ألفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها في الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعاني واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية فالملازمة ممنوعة وأجيب أيضا بأننا لنسلم أنها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لغوية جعلها الشارع حقائق شرعية لان المجازات عربية وان لم تصرح العرب بأحدها فقد جوزوا نوعها وذلك يكفي في نسبة المجازات بأسرها الى لغة العرب والالزم كونها كلها ليست بعربية والالزم بالحل للملزوم ومثله ولوسلنا أن المجازات العربية التي صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون القرآن غير عربي بدخولها فيه لانها قليلة جدا والاعتبار بالاغلب فان الثور الاسود لا يمنع اطلاق اسم الاسود عليه بوجود شعر أبيض في جلده على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه فلا تدل الآية على أنه كله عربي كما يفيد قوله في سورة يوسف (انا انزلناه قرآنا عربيا) والمراد منه تلك السورة وأيضا الحروف المذكورة في أوائل السور ليست بعربية والمشكاة لغة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس من لغة الروم * واذا عرفت هذا تقرر لك ثبوت الحقائق الشرعية وعلمت أن نافيها لم يأت بشيء يصلح الاستدلال كما أوضحناه وهكذا الكلام فيما ستمه المعتزلة حقيقة دينية فانه من جملة الحقائق الشرعية كما قدمنا فلا حاجة الى تطويل البحث فيه.

(البحث الرابع) المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف في ذلك أبو اسحق الاسفرائيني وخلافه هذا يدل أبلى دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفریطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها وقد استدلل بما هو أوهن من بيت العنكبوت فقال لو كان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وهذا التعليل عليل فان تجوز خفاء القرينة أخفى من السها واستدل صاحب المحصول لهذا القائل بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فاما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والاول باطل لانه مع القرينة مخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازا والثاني باطل لان اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا كونها مستقلة بالافادة بدون قرينة وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة ولنا أن نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا يقال للفظ مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا الاعلى المسمى * وعلى كل حال فهذا لا ينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده فان وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من شمس النهار قال ابن حنبل أ كثر اللغة مجازا وقد قيل ان أباعلى الفارسي قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الاسفرائيني وما أظن مثل أبي علي يقول ذلك فانه امام اللغة العربية الذي لا يخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير ووقوعا كثيرا بحيث لا يخفى الاعلى من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز وقد روى عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز وما هذا بأول مسائلهم التي جمدوا فيها جودا يأباه الانصاف وينكره الفهم ويجمده العقل وأماما استدلل به لهم من أن المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه وهو باطل لان الصادق انما هو نفي الحقيقة فلا ينافي صدق اثبات المجاز وليس في المقام من الخلاف ما يقتضي ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والامر أوضح

من ذلك وكما أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا والانكار لهذا الوقوع مباهة لا يستحق المجابة

(البحث الخامس) انه لا بد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال اما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحلها والاتقاء عن غيره كالاسد للرجل الشجاع لا الابخر والمراد الاشتراك في السيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشابهة المشابهة الكلامية كالطلاق الانسان على الصورة المنقوشة فيندرج تحتها أيضا المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة تناسب الحكم نحو (فبشرهم بعذاب أليم) فهذا الاتصال المعنوي وهو أما الاتصال الصوري فهو ما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان وفي المشاكلة البديعية وهي الصحبة الحقيقية أو التقديرية وقد تكون العلاقة باعتبار ماضى وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ أو باعتبار المستقبل وهو الاول اليه كالتحمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع للصلاة واليد فيما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد في القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقيد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفيّة والبديلة والشرطية والمشرطية والضدية مهم من العلاقات اطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم ومنها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمير التي في الدن انها مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في اطلاق اسم السبب على المسبب أربعة أنواع القابل والصورة والفاعل والغاية اى تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادى وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنا كتسمية المطر بالسما والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية الغيب بالتحمر وفي اطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعند بعضهم من العلاقات الحلول في محل واحد كالحياة في الايمان والعلم وكلوت في ضدها والحلول في محلين متقاربين كرضى الله في رضى رسوله والحلول في حيزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في قوله (فيه مقام ابراهيم) وهذه الأنواع راجعة الى علاقة الحالية والمحلية كما أن الأنواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فإذ كرهناه هنا مجموعها أكثر من ثلاثين علاقة وعند بعضهم من العلاقات ما لا تعلق لها بالمقام كحذف المضاف نحو (واسأل القرية) يعنى أهلها وحذف المضاف اليه نحو أنا ابن جلا أى أنا ابن رجل جلا والسكر في الاثبات اذا جعلت للعموم نحو (علمت نفس ما أحضرت) أى كل نفس والعرف باللام اذا أريد به الواحد المنكر نحو (ادخلوا عليهم الباب) أى بابا من أبوابها والحذف نحو (بين الله لكم أن تضلوا) أى كراهة أن تضلوا والزيادة كقوله تعالى (ليس كمثل شيء) ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أربعين علاقة لا كما قال بعضهم انها لا تزيد على احدى عشرة وقال آخر لا تزيد على عشرين وقال آخر لا تزيد على خمس وعشرين فتدبر ثم واعلم أنه لا يشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولو وقعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق وأيضا لو كان نقلها لا يستغنى عن النظر في العلاقة لكفاية النقل والى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لذكرها وتستدعى التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية ما زالوا يخرعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فنى النظم والنثر ويتأدحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا

(البحث السادس في قرآن المجاز) اعلم أن القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى في

الطلب الجازم له أو يحذف
الحيثية أى الواجب من
حيث انه واجب أى من
حيث ثبوت الواجب له
وهكذا ولعله كفى في
القرينة بوضوح المراد
وبه بتعبيره بهذا الشيء
وزيادة لفظ الجزئيات
على أن متعلقات الاحكام
هى جزئيات السبعة
المذكورة لكن ينبغي
أن يراد بالجزئيات الاعمال
من الحقيقة والاضافية
كما أشير ناليه ولم ينبه على
ذلك فيما سبق جريا على
ظاهر المتن ولا حذر من
المبادرة الى المخالفة
وشملت عبارة المصنف
الرخصة والعزيمة لعدم
خروجهما عن الاحكام
المذكورة والعزيمة
لا تنحصر في الواجب
كما هو مبين في المطولات
كما وقع للتاج القرارى
في شرحه واعلم أن
الحيثية في قوله
(فالواجب) أى الشيء
الواجب (من حيث وصفه
بالوجوب) ليست
ليان الاطلاق كما
في قولك الانسان من
حيث هو انسان جسم
ولا للتعليل كما في قولك
النار من حيث انها حارة
تسخن بل للتقيد كما
في قولك الانسان من
حيث انه يصح ويذول
عن الصحة موضوع

باعتبار وصفه بصفة الوجوب لامع قطع النظر عن وصفه بصفة مطلقا ولا باعتبار وصفه بصفة أخرى من صفاته كالصحة والبطلان ففي هذا التقييد إشارة إلى أن هذه الأمور السبعة متداخلة لا متباينة فتلا الواجب والصحيح والحرام متصادقة على صلاة الظهر في المكان المنصوب مع اجتماع شرائطها والمنسوبة والصحيح والحرام متصادقة في ركعتي الضحى في المكان المنصوب أو الحمام مع اجتماع شرائطها ولا منافاة بين الإثابة على الفعل والمعاقبة عليه لانهما باعتباري تأدي الواجب وشغل حق الغير بغير اذنه ولا بين الإثابة على الترك والمعاقبة عليه لانهما باعتباري ترك شغل حق الغير بغير اذنه وترك أداء الواجب أي في الجملة أي في ضمن الترك المطلق وإلى أن تداخلها لا يقدح في صحة تقسيمها لكفاية تباينها بالاعتبار في محته وإلى أن عدم تباينها بحسب الذات لتصادقها لا يقدح في صحة رسومها المذكورة لكفاية التمايز بالاعتبار

المتكلم وصفه ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام وهذه القرينة التي تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم ارادة المعنى الحقيقي أو غير خارج عن هذا الكلام بل هو عنه أو شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين أما أن يكون بعض الافراد أولى من بعض في دلالة ذلك اللفظ عليه كما لو قال كل مملوك لى حر فانه لا يقع على المسكاتب مع أنه عبد ما بقي عليه درهم فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث أنه مقصور على بعض الافراد أما القرينة التي تكون لمعنى في المتكلم فكقوله سبحانه (واستغفر من استطعت منهم) الآية فانه سبحانه لا يأمر بالمعصية وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله (فمن شاء فليؤمن) فان سياق الكلام وهو قوله (انا اعتدنا) يخرج عن أن يكون للتخيير ونحو قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا فان هذا لا يكون توكيلا لان قوله ان كنت رجلا يخرج عن ذلك فانحصرت القرينة في هذه الاقسام ثم القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الانواع دون نوع ☆

(البحث السابع في الأمور التي يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة) اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز اما أن يقع بالنص أو الاستدلال أما بالنص فمن وجهين الاول أن يقول الواضع هذا حقيقة وذلك مجاز الثاني أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بأن يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذلك مستعمل في غير ما وضع له ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة (الاول) أن يسبق المعنى الى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعمل بذلك انه حقيقة فيه فان كان لا يفهم منه المعنى المراد الا بالقرينة فهو المجاز واعترض على هذا بالمشترك المستعمل في معنيه أو معانيه فانه لا يتبادر أحدها أو أحدها لولا القرينة المعينة للمراد مع أنه حقيقة وأجيب بأنها يتبادر جميعا عندهم قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه ويتبادر أحدها لابعينه عندهم منع من حمله على جميع معانيه ورد بأن علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل في المعين اذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع أنه حقيقة فيه ودفع هذا الرد بأنه انما يصح ذلك لو تبادر أحدها لابعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما اذا علم أن المراد أحدها بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا يعلمه فذلك كاف في كون التبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا (الثاني) صحة النفي للمعنى المجازي وعدم محته للمعنى الحقيقي في نفس الامر واعترض بأن العلم بعدم صحة النفي موقوف على العلم بكونه حقيقة فثبت كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحة النفي موقوف على العلم بأن ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا فثبت كونه مجازا به دور وأجيب بأن سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم انه مجاز فيه والالزم الاشتراك وأيضا اذا علم معنى اللفظ الحقيقي والمجازي ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي أن المراد هو المعنى المجازي وبعدم محته أن المراد هو المعنى الحقيقي (الثالث) عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجوز بالنخلة للانسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قديطر دكالاسد للشجاع واعترض بأن عدم الاطراد قديوجد في الحقيقة كالسخي والفاضل فانهما لا يطلقان على الله سبحانه مع وجودهما على وجه الكمال فيه سبحانه وكذا القارورة لا تطلق على غير الزجاجة كما يوجد معنى الاستقرار فيه كاللبن وأجيب عنه بأن الامارة بعدم الاطراد لا مانع لغة أو شرعاً ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع من اطلاق السخي والفاضل على الله سبحانه والالفة منعت من اطلاق القارورة على غير الزجاجة وقد ذكرنا غير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أنها اذا عقلت الكلمة بما يستحيل تعليقها به عام أنها في أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انها مجاز فيه ومنها أن يضعوا اللفظة لمعنى

اذ الفرد المشترك يدخل
في أحد الرسمين أو
الرسم بالاعتبار الذي
صار به من أفراد ذلك
الرسم ويخرج عنه
بالاعتبار الذي صار به من
أفراد الرسم الآخر
فان قلت هل يصح أن
يكون قوله من حيث
وصفه بالوجوب للاحتراز
عنه من حيث حقيقة
اوداته اذا لم يعرفه
بذاتيانه بل بعوارضه
(قلت) اما الاول فيمنع
منه ما هو ظاهر أن
الواجب من حيث وصفه
بالوجوب وبذلك الاعتبار
له حقيقة ذاتية وحقيقة
عرضية فهو
بقيد الحيثية المذكورة
صالح لكل منهما فانه
موضوع اصطلاحى
ولا توقف لعارفى أن
واضعه انما وضعه حقيقة
معناه باعتبار وصف
الوجوب لامع قطع
النظر عنه اذ هو مع قطع
النظر عن وصف الوجوب
غير موضوع لتلك الحقيقة
قطعا فالتقيد بهذه
الحيثية لا ينافي التعريف
بالذاتيات حتى يكون
احترازا عنه كما يتوهم
ذلك من لا معرفة له
بامثال هذه المباحث
أولم يصدق تأمله بل
يناسبه ويصلح له ضرورة
أن حقيقة الواجب الذاتية
اصطلاحا ليست الا الواجب
باعتبار قيد الوجوب

م يتركوا استعماله الا في بعض معانيه المجازية ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء فانا نعلم كونه من المجاز
العرفي مثل استعمال لفظ الدابة في الحمال ومنها امتناع الاشتقاق فانه دليل على كون اللفظ مجازا ومنها أن
تختلف صيغة الجمع على الاسم فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ومنها أن المعنى
الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فانه اذا استعمل فيما يتعلق به شيء كان مجازا وذلك كالقدرة اذا أريد بها الصفة
كانت متعلقة بالمقدور واذا أطلقت على النبات الحسن لم يكن لها متعلق فيعلم كونها مجازا فيه ومنها أن يكون
الطلاق على أحد مسميه متوقفا على تعلقه بالأخر نحو (ومكروا ومكر الله) ولا يقال مكر الله ابتداء ومنها أن
لا يستعمل الا مقيدا ولا يستعمل للمعنى المطلق كنار الحرب وجناح الذئب

(البحث الثامن) في أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا لخروجه عن حد
كل واحد منهما اذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد
اتفقوا على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز لان اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا يستعمل في غيره وهذا معلوم لكل
عالم بلغة العرب واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له
ولا يستعمل في ما وضع له أصلا فقال جماعة ان المجاز يستلزم الحقيقة واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يستلزم لخلا
الوضع عن الفائدة وكان عبثا وهو محال أما الملازمة فلان ما لم يستعمل لا يفيد فائدة وفائدة الوضع انما هي
إعادة المعاني المركبة واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر وأجيب بمنع
انحصار فائدة في إعادة المعاني المركبة فان محجة التجوز فائدة واستدل القائلون بعدم الاستلزام وهم الجمهور بأنه
لو استلزم المجاز الحقيقة لكانت لنحو شابت لمة الليل أى ايض الفسق وقامت الحرب على ساق أى اشتدت
حقيقة واللازم منتف وأجيب عن هذا بجوابين جدلى وتحقيقى أما الجدلى فبأن الالتزام مشترك لان نفس
الوضع لازم للمجاز فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وأما التحقيق فباختيار
أنه لا مجاز في المركب بل في المفردات ولها وضع واستعمال ولا مجاز في التركيب حتى يلزم أن يكون له معنى ومن
اتبع عبد القاهر في أن المجاز مفرد ومركب ويسمى عقليا وحقيقة عقلية لكونهما في الاسناد سواء كان طرفاه
حقيقتين نحو سرتى رؤيتك أو مجازين نحو أحيانا كتحالى بطلعتك أو مختلفين فان اتبعه في عدم الاستلزام
أيضا فذاك والا فله أن يجيب بأن مجازات الاطراف لا مدخل لها فيه ولها حقائق ومجاز الاسناد ليس لفظا حتى
يطلب لعينه حقيقة ووضع بل معنى له حقيقة بغير هذا اللفظ واجتماع المجازات لا يستلزم اجتماع حقائقها ومن
قال بآثار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية نحو طارت به العنقاء أو أرتقدتم رجلا وتؤخر أخرى فلا بد أن
يقول بعدم الاستلزام ومن نفى المجاز المركب أجاب عن المجاز العقلى بأنه من الاستعارة التبعية وذلك لان عرف
العرب أن يعتروا القابل فاعلا نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم ياترتموا الاسناد الى الفاعل الحقيقي كما في
أنبت الله وخلق الله فكذا سرتى رؤيتك لانها قابلة لاحداث الفرح ونحوها من الصور الاسنادية وأشف
ما استدلو به قولهم ان الرحمن مجاز في البارى سبحانه لانه معناه ذوالرحمة ومعناه الحقيقي وهو رقة القلب لا وجود
له ولم يستعمل في غيره تعالى وأجيب بان العرب قد استعملته في المعنى الحقيقي فقالوا لمسيمة رحمان اليمامة
ورد بانهم لم يريدوا بهذا الاطلاق أن مسيمة رقيق القلب حتى يرد النقض به وهو ما يستدل به لنا في أن أفعال
المدح والذم هي أفعال ماضية ولا دلالة لها على الزمان الماضى فكانت مجازات لاحقائق لها *

(البحث التاسع) في اللفظ اذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركا هل يرجح المجاز على المشترك أو المشترك على
المجاز فرجح قوم الاول ورجح آخرون الثانى استدلالا بان المجاز أكثر من الاشتراك في لغة العرب
فرجح الاكثر على الأقل وقال ابن حنى أكثر اللغة مجازا وبان المجاز معمول به مطلقا فبلا قرينة حقيقة ومعها
مجاز والمشارك بلا قرينة مهملة والاعمال أولى من الاهمال وبان المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علم المعاني

لأباعتبار غير هذا القيد
ولامع قطع النظر عن
التقيد مطلقا * وأما
الثاني فإن أريد بالذات
الحقيقة منع منه ما تقرر
أو الفرد فالتعريف لا يكون
للافراد حتى يجتزع عنها
نعم ان أريد بالحقيقة
والذات هنا معروض
الوجوب بدون عارضه
استقام الاحتراز *
ومعلوم انه لا يمكن حمل
التوهم المذكور على ذلك
مع ما ذكره من التوجيه
وبالجملة فالواجب باعتبار
وصف الوجوب لغة
الثابت والساقط واصطلاحاً
(ما) أى شيء من فعل
أو قول أو غيرهما
(يثاب) أى يقع الثواب
الذى هو مقدار مخصوص
من الجزاء يعلمه الله
تعالى ويختلف بحسب
صفات الفعل والفاعلين
كما هو ظاهر (على
فعله) تفضلاً لا وجوباً
كما هو المذهب الحق
وان صح وصفه بالوجوب
باعتبار الوعد وكذا في
جميع ما يأتي فلا منافاة
بين نصوص أن دخول الجنة
بالاعمال ونصوص أنها
ليست بها فالمراد من الأولى
أنها تفضلاً ومن الثانية
انه ليس بها لأنها وما
اقتضاه اضافة الفعل هنا
وفما يأتي من تغاير الشيء
وفعله صحيح بحسب
الذهن إذ بينهما

والبيان وبأنه أوجز كما في الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكرنا غير هاهنا من الفوائد التي لا مدخل لها في المقام
وذكرنا للمشارك مفاسد منها إخلاله بالفهم عند خفاء القرينة عند من لا يجوز حملها على معنييه أو معانيه بخلاف
المجاز فإنه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة ومنها تأديته إلى مستبعد من نقض أو ضد كالقراءة إذا أطلق مراداً
به الحيز فيفهم منه الطهر أو بالعكس ومنها احتياجه إلى قرينتين إحداهما تعينه للمعنى المراد والاخرى تعينه
للمعنى الآخر بخلاف المجاز فإنه تكفي فيه قرينة واحدة واحتج الآخرون بأن الاشتراك فوائد لا توجد في
المجاز وفي المجاز مفاسد لا توجد في المشترك فمن الفوائد أن المشترك مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فقد لا يطرد
كما تقدم ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام نحو أقرأت المرأة بمعنى حاضت وطهرت والمجاز لا يشق
منه وان صلح له حال كونه حقيقة ومنها صحة التجوز باعتبار معنى المشترك فتكثر بذلك الفوائد وأما مفاسد
المجاز التي لا توجد في المشترك فكفى فيه الوضع الشخصي ولا يحتاج إلى النوعي لعدم احتياجه إلى العلاقة ومنها أن
المجاز مخالف للظاهر فإن الظاهر المعنى الحقيقي لا المجازي بخلاف المشترك فإنه ليس ظاهر في بعض معانيه دون
بعض حتى يلزم بزيادة أحدها مخالفة للظاهر ومنها أن المجاز قديوى إلى الغلط عند عدم القرينة فيحمل على
المعنى الحقيقي بخلاف المشترك فإن معانيه كلها حقيقية وقد احبب عن هذه الفوائد والمفاسد التي ذكرها
الأولون والآخرون والحق ان الحمل على المجاز أولى من الحل على الاشتراك لغلبة المجاز بخلاف والحمل على
الاعم الاغلب دون القليل النادر متعين * واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الالفاظ لا يختص بالتعارض
بين المشترك والمجاز فإن الحل في فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال
النقل بالعرف أو الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الأضمار وخامسها احتمال التخصيص ووجه
كون هذه الوجوه تؤثر خلافاً في فهم مراد المتكلم أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً
لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والأضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان
المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه لانه يقع
بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين
الأضمار والتخصيص فإذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فليل أن النقل أولى لانه يكون اللفظ عند النقل
لحقيقة واحدة مفردة في جميع الاوقات والمشارك مشترك في الاوقات كلها وقيل الاشتراك أولى لانه لا يقتضي
فسخ وضع سابق والنقل يقتضيه وأيضاً لم ينكر وقوع المشترك في لغة العرب أحسن أهل العلم وأنكر النقل
كثير منهم وأيضاً قد لا يعرف النقل فيحمل السامع مسمعه من اللفظ على المعنى الأصلي فيقع الغلط وأيضاً المشترك
أكثر وجوداً من المنقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهي أقوى مما استدلل به من رجح النقل
* وأما التعارض بين المشترك والمجاز فقد تقدم تحقيقه في صدر هذا البحث * وأما التعارض بين الاشتراك
والأضمار فليل أن الأضمار أولى لان الاحمال الحاصل بسبب الأضمار مختص ببعض الصور والاحمال الحاصل
بسبب الاشتراك عام في كل الصور فكان إخلاله بالفهم أكثر من إخلال الأضمار به وقيل ان الاشتراك أولى
لان الأضمار محتاج إلى ثلاث قرائن قرينة تدل على أصل الأضمار وقرينة تدل على موضع الأضمار وقرينة تدل
على نفس المضمرة والمشارك يفقر إلى قرينتين كما سبق فكان الأضمار أكثر إخلالاً بالفهم وأجيب بأن الأضمار
وان اقتقر إلى تلك القرائن الثلاث فذلك في صورة واحدة بخلاف المشترك فإنه يفقر إلى القرينتين في صور
متعددة فكان أكثر إخلالاً بالفهم على أن الأضمار من باب الإيجاز وهو من محسنات الكلام * وأما التعارض بين
الاشتراك والتخصيص فليل التخصيص أولى لان التخصيص أولى من المجاز وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك
* وأما التعارض بين النقل والمجاز فليل المجاز أولى لان النقل محتاج إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك

فيه تغاير التأثير والاثـر
دون الخارج اذ ليس فيه
الامؤثر أى موجود واثـره
ولا وجود للتأثير في الخارج
أصلا ومن ثم كان متعلق
التكليف الاثر لوجوده
خارجا دون التأثير لعدمه
كذلك كما يستفاد ذلك
من عبارة المصنف حيث
جعل موصوف الوجوب
الشيء المضاف اليه الفعل
فانه عبارة عن الاثر والفعل
المضاف اليه هو التأثير نعم
قد يستبعد تعليق الثواب
بالفعل مع أن المكلف به اثره
الاهم الا ان يمنع للاستبعاد
أو يلاحظ أنهم ما واحد في
الخارج أو تجعل الاضافة
بيانية (وبعاقب) أى يقع
العقاب في الآخرة عدلا
فليس المراد مجرد امكان
الاثابة والمعاقبة والا فغير
الواجب كذلك اذ له تعالى
اثابة كل عاص ومعاقبة
كل طائع (على تركه) أى
كف النفس عنه اذ لا
تكليف لا بفعل وهو في
النهى الكف من النهى
شخصا كان كما في الواجب
العيني أو جماعة كما في
واجب الكفاية مطلقا
أو في الوقت المعين له بل
أو في أوله ان لم يعزم فيه
على الفعل في الوقت اذ
المعتمد في فروعه أنه يجب
بمجرد دخول الوقت اما
الفعل أو العزم عليه فيه
* وخرج بالقيد الاول ما
عدا المنسوب وبالثاني
المنسوب وهو اعلم أن الذي

متعذر أو متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة مانعة عن فهم الحقيقة وذلك متيسر وهو أيضا المجاز أكثر من النقل والحمل
على الأكثر مقدم وأيضا في المجاز ما قد مناهم الفوائد وليس شيء من ذلك في المنقول * وأما التعارض بين النقل
والتخصيص فقول التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز مقدم على النقل وهو أما
التعارض بين المجاز والاضمار فقول المجاز أولى لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن كما تقدم
وهو أما التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لان السامع اذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل
اللفظ على عموميه فيحصل مراد المتكلم وأما في المجاز فالسامع اذا لم يجد قرينة لحمله على الحقيقة فلا يحصل مراد
المتكلم * وأما التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على
المجاز والمجاز هو والاضمار سواء وهو أولى من الاضمار

(البحث العاشر في الجمع بين الحقيقة والمجاز) ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية وجمع من المعتزلة
والحقاقون من الشافعية الى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن
يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبو علي الحائمي مطلقا
الا أن لا يمكن الجمع بينهما كالفعل وأمر وتهديدا فان الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معا
وقال الغزالي وأبو الحسين انه يصح استعماله فيهما عقلا لانه لا في غير المفرد كالمثني والمجموع فيصح استعماله فيهما
لانه تضمنه المتعدد كقولهم القلم أحد اللسانين ورجح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوي لانه قد وجد مقتضى
وفقد المانع فلا يتمتع عقلا ارادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى الحقيقي بالمتعدد * واحتج المانعون مطلقا بأن المعنى
المجازي يستلزم ما يخالف المعنى الحقيقي وهو قرينة عدم ارادته فيستحيل اجتماعهما وأوجب بأن ذلك
الاستلزام انما هو عند عدم قصد التعميم أمامه فلا واحتجوا ثانيا بأنه كما يستحيل في الثوب الواحد أن يكون
ملكاً وعارية في وقت واحد كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازاً وأوجب بأن
الثوب ظرف حقيقي للملك والعارية واللفظ ليس بظرف حقيقي للمعنى * والحق امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى
الحقيقي من اللفظ من غير أن يشار كغيره في التبادر عند الاطلاق وهذا بمجرد منع من ارادة غير الحقيقي بذلك
اللفظ المفرد مع الحقيقي ولا يقال ان اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازاً لهما لان المفروض أن كل واحد
منهما متعلق بالحكم لا بمجموعهما ولا بخلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحته المعنى الحقيقي
وهو الذي يسمونه عموم المجاز وهو يختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ في معنييه أو معانيه المجازية فذهب الحقاقون
الى منعه وهو الحق لان قرينة كل مجاز تنافي ارادة غيره من المجازات والى هنا انتهى الكلام في المبادئ *
وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ مباحث في بعض الحروف التي ربما يحتاج اليها الأصولي وأنت
خير بأنها مدونة في فن مستقل مينة بياناً تاماً وذلك كالاختلاف في الواو هل هي لمطلق الجمع أو لترتيب فذهب
الى الاول جمهور النحاة والأصوليين والفقهاء قال أبو علي الفارسي أجمع نحة البصرة والكوفة على أنها للجمع
المطلق وذكر سيويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق وقال الفراء وتعلب وأبو عبيد أنها
لترتيب وروى هذا عن الشافعي والمؤيد بالله وأبو طالب * احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمنع الترتيب
فيه كقولهم تقاتل زيد وعمر وولو قيل تقاتل زيد فعمرو أو تقاتل زيد ثم عمرو ولم يصح والاصل الحقيقة فوجب
أن يكون حقيقة في غير الترتيب وأيضا لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك رأيت زيدا وعمر بعده أو رأيت
زيدا وعمر قبله لان قولك بعده يكون تكراراً لما تفيد الواو من الترتيب وقولك قبله يكون مناقضاً للمعنى
الترتيب ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع ولا يستلزم ذلك
امتناعه عند عدمه واحتجوا أيضا بقوله تعالى (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) في سورة البقرة وقال في
سورة الاعراف (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً) وقوله (واسجدوا واركعوا مع الراكعين) مع أن الركوع

عليه المتأخرون هو امتناع الخلف في الوعد لانه فيه نقص وجواز في الوعيد لانه فيه كرم فيجوز أن لا يعاقب العاصي واستشكل باستزاه جواز الكذب وتبديل القول وقد قام القاطع على انتفاء ما وقد بينت في الاصل اختلافهم في جواب ذلك وأن الاوجه وفاقا للشيخنا الشريف التزام الامتناع في الوعيد أيضا للالزام المذكور ولا اشكال لان كلامهما معلق بالمشيئة وان لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقهما كغيرهما بها لكن الفرق بينهما أنه تعالى لجوده ورحمته لا يشاء الامتناع في الوعد وقد لا يشاء مقتضى الوعيد بل يشاء عدمه وبذلك يظهر جواز الخلف في كل بحسب الظاهر دون الحقيقة الا أنه لا يقع في جانب الوعد وان لم يلزم من وقوعه فيه محذور اذا غاية الأمر أنه علق الاعطاء على المشيئة ولم يشأ فاحفظ ذلك فانه من النفائس فعلم انه قد يقع العفو عن تارك الواجب سواء أثبت جواز الخلف في الوعيد أم لا فن هنا أورد أن هذا التعريف غير جامع لخروج الواجب المغفوع عن تركه (و) اجاب الشارح عنه بوجهين الاول

مقدم على السجود وقوله (فتحرير رتبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله) وقوله (أو تقطع أيديهم وأرجلهم) وقوله (والسارق والسارقة) (والزانية والزاني) وليست في شيء من هذه المواضع للترتيب وهكذا في غيرها بما يكثر تعداده وعلى كل حال فأهل اللغة العربية لا يفهمون من قول من قال اشتر الطعام والادام أو اشتر الادام والطعام الترتيب أصلا وأيضا لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضي الله عنهم من قوله سبحانه (إن الصفا والمروة من شعائر الله) أن الابتداء يكون من الصفا من دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ولكنهم سألوه فقال ابدؤا بما بدأ الله به ^{هـ} واحتج القائلون بالترتيب بما صح أن خطيبا قال في خطبته من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاه فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله ورسوله ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افرق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله وأجيب عن هذا بأنه إنما أمره صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لانه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله ورسوله فأمره بعدم الجمع بينهما في ضمير واحد تعظيم الله سبحانه ^{هـ} والحاصل أنه لم يأت القائلون بافادة الواو للترتيب بشيء يصلح للاستدلال به ويستدعي الجواب عنه ^{هـ} كما أن الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولا معية فالغاء للتعقيب باجماع أهل اللغة وإذا وردت غير تعقيب فذلك لدليل آخر مقترب من معناه بمعناها ^{هـ} وكذلك في الظرفية ما محققة أو مقدرة ^{هـ} وكذلك من ترد لمعان ^{هـ} وكذلك الباء لها معان مبنية في علم الاعراب فلا حاجة لنا الى التطويل بهذه الحروف التي لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة فان معرفة ذلك قد عرفت من ذلك العلم ^{هـ} ولنشرع الآن بعون الله وامداده وهدايته وتيسيره في المقاصد فنقول ☆

(المقصد الأول في الكتاب العزيز)

(وفيه أربعة فصول)

(الفصل الاول فيما يتعلق بتعريفه) اعلم أن الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن ^{هـ} والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ولذا جعل تفسيره لهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة وهو التعريف اللفظي الذي يكون بمرادف أشهر ^{هـ} وأما حد الكتاب اصطلاحاً فهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلاً متواتراً ^{هـ} فخرج بقوله المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف سائر الكتب والاخبار القدسية والاخبار النبوية وغيرها وخرج بقوله المنقول الينا نقلاً متواتراً القراءات الشاذة وقد أورد على هذا الحد أن فيه دورا لانه عرف الكتاب بالمكتوب في المصاحف وذلك لانه اذا قيل ما المصحف فلا بد أن يقال هو الذي كتب فيه القرآن وأجيب بأن المصحف معلوم في عرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن وقيل في حده هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ جنس نعم الكتب السماوية وغيرها والعربي يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها والمنزل يخرج ما ليس بمنزل من العربي وقوله للتدبر والتذكر لزيادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف والتدبر التفهم لما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة والتذكر الانعاط بقصصه وأمثاله وقوله المتواتر يخرج ما ليس بمتواتر كالقراءات الشاذة والاخبار القدسية وقيل في حده هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي نزل للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالاعجاز ارتقاؤه في البلاغة الى حد خارج عن طوق البشر ولهذا عجزوا عن معارضته عند تحديدهم والمراد بالسورة الطائفة منه المترجم أو لها وآخرها توقيفا واعتراضا على هذا الحد بأن الاعجاز ليس لازما لينا والام يقع فيه ريب وبأن معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن وأجيب بأن اللزوم بين وقت التعريف لسبق العلم باعجازه وبأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان

أنه (يكفى في صدق العقاب) وتحققه على تركه (وجوده لواحد) مثلا (من العصاة) بتركه عليه (مع العفو عن غيره) منهم ولا ينافي ذلك أن قوله تركه مفرد مضاف لمعرفة وهو من صيغ العموم لجواز حمل اضافته على الجنس أو العهد النهي باصطلاح المعاني لأن الاضافة تنقسم انقسام اللام ووجوده لواحد كذلك لا يتخلف إذا لم يمتنع تعذيب بعض العصاة وعلى هذا ينبغي أن يكون نائب فاعل يعاقب الظرف بعده لاضمير التارك لأن المتبادر منه كل تارك فينافي هذا الجواب ويمكن أن يقال إن ما يتم هذا الجواب أن ثبت أنه لا بد من تعذيب بعض العصاة على كل واجب سواء كان المعذب على كل واحد هو المعذب على الباقي أولا وهذا غير معلوم * فان قلت بل هو معلوم في حق الكفار قلت قد يمنع ذلك لجواز العفو عما عدا الكفر من ذنوبهم أو بعضه (و) الثاني أنه (يجوز أي يصح) (أن يريد) المصنف بقوله ويعاقب على تركه وان كان ظاهرا في المعاقبة بالفعل معني (ويترتب العقاب) أي استحقاقه أو أرباب الترتيب الاستحقاق (على تركه) بأن ينتهز تركه سببا لاستحقاق العقاب (كما)

أو غيره بدليل سورة الانجيل وقال جماعة في حده هو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتر أو قال جماعة هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب في المصاحف المنقول تواتر بلا شبهة فالقرآن تعريف لفظي للكتاب والباقي رسمي ويعترض عليه بمثل ما سبق ويحجب عن الاعتراض بما مر وقيل هو كلام الله العربي الثابت في اللوح المحفوظ للانزال واعترض عليه بأن الاحاديث القدسية والقراآت الشاذة بل وجميع الاشياء ثابتة في اللوح المحفوظ لقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وأجيب بمنع كونها أثبتت في اللوح للانزال فهو الاولى أن يقال هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر وهذا لا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود فتدبر

(الفصل الثاني)

اختلف في المنقول آحادا هل هو قرآن أم لا فقل ليس بقرآن لان القرآن ما تتوفر الدواعي على نقله لكونه كلام الرب سبحانه وكونه مشتملا على الاحكام الشرعية وكونه معجزا وما كان كذلك فلا بد أن يتواتر فإلم تواتر فليس بقرآن هكذا قرر أهل الاصول التواتر وقد ادعى تواتر كل واحدة من القراآت السبع وهي قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحزمة والكسائي وابن كثير وابن عامر ودون غيرها وادعى أيضا تواتر القراآت العشر وهي هذه مع قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف وليس على ذلك اثارة من علم فان هذه القراآت كل واحدة منها منقولة نقلا أحاديثا كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقرااتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع على أن في هذه القراآت ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر وانما هو قول قاله بعض أهل الاصول وأهل الفن أخبر بهم * والحاصل أن ما شتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي قرآن كلها وان احتمل بعضهم بعض فان صح اسنادها لم يحتمله وكانت موافقة للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشاذة ولها حكم أخبار الاحاد في الدلالة على مدلولها وسواء كانت من القراآت السبع أو من غيرها * وأما ما لم يصح اسناده مما لم يحتمله الرسم فليس بقرآن ولا منزل منزلة أخبار الاحاد أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الاحاد فلعدم صحة اسناده وان وافق المعنى العربي والوجه الاعرابي فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الاسناد وقد صرح أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أقرأني حبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى أقرأني على سبعة أحرف والمراد بالاحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت الى سبع لغات اختلفت في قليل من الالفاظ واتفقت في غالبها فوافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربي والاعرابي وهذه المسئلة محتاجة الى بسط تتضح به حقيقة ما ذكرنا وقد أوردناها بتصنيف مستقل فليرجع اليه * وقد ذكر جماعة من أهل الاصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في البسملة وكذلك ما وقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم هل هي آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولا هي من القرآن وأطالوا البحث في ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذكرها في مسائل أصول الدين والحق أنها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصاحف وذلك هو الركن الاعظم في اثبات القرآنية للقرآن ثم الاجماع على ثبوتها خطافي المصحف في أوائل السور ولم يخالف في ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم وهذا الاجماع حصل الركن الثاني وهو النقل مع كونه نقلا اجماعيا بين جميع الطوائف وأما الركن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر * اذا تقرر ذلك هذا علمت أن نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها في الرسم في أول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة * وأما ما وقع من الخلاف في كونها تقرأ في الصلاة أو لا تقرأ أو على القول بكونها تقرأ أهل يسر بها مطلقا

أى حال كون هذا المعنى المراد مماثلة للمعنى (ما عبر به غيره) أو حال كون هذا اللفظ الذى أراد معناه مماثلة للفظ الذى عبر به غيره أى غير المصنف (فلا ينافي) قوله ويعاقب على تركه بهذا المعنى (العفو) أى عدم المؤاخذه بالذنب رأسا وإن فرق بعضهم بين العفو والغفران بأن العفو يجوز أن يكون بعد العقوبة فيجتمع معها وأما الغفران فلا يكون مع عقوبة وإنما جعل هذا الجواب جائزا مر جوحا بالنسبة للأول لمزيد مخالفة الظاهر فيه فإن فيه إخراج اللفظ عن معناه المتبادر منه رأسا وإنما خصص الإراد بجانب العقاب لأن الثواب لا يتخلف بخلاف العقاب لجواز تخلف الوعيد دون الوعد كما تقدم ولا ينافي ذلك أن الثواب قد يسقط لنحو رياء وغضب لمكان العبادة على ما فيه لأن الكلام بالنظر إليهما في نفسهما (والمندوب) لغة المدعو إليه وأصله المندوب إليه ثم توسع بمحذف حرف الجر فاستكن الضمير واصطلاحا ما يذكره والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالنذب) لما تقدم فى الواجب (ما) أى شئ بالمعنى المتقدم (يثاب) أى يقع الثواب (على فعله) بتفضلا (ولا يعاقب)

أو تكون على صفة ما يقر أبعدهما من الأسرار في السرية والظهر في الجهرية فلا يخفك أن هذا خارج عن محل النزاع وقد اختلفت الأحاديث في ذلك اختلافا كثيرا وقد بسطنا القول في ذلك في رسالة مستقلة وقد ذكرنا في شرح المتن ما أذارجت إليه لم تحتج إلى غيره ☆

(الفصل الثالث في المحكم والمتشابه من القرآن)

اعلم أنه لا اختلاف في وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) واختلف في تعريفهما فقيل المحكم ما له دلالة واضحة والمتشابه ما له دلالة غير واضحة فيدخل في المتشابه المجهل والمشارك وقيل في المحكم هو متضح المعنى وفي المتشابه هو غير المتضح المعنى وهو كالاول ويندرج في المتشابه ما تقدم به والفرق بينهما أنه جعل في التعريف الاول الاتضاح وعدمه للدلالة وفي الثانى نفس المعنى وقيل فى المحكم هو ما استقام نظمه للأفادة والمتشابه ما اختلف نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتماله على ما لا يفيد شيئا ولا يفهم منه معنى هكذا قال الامدى ومن تابعه واعتراض عليه بأن القول باختلال نظم القرآن بما لا يصدر عن المسلم فينبغي أن يقال فى حده هو ما استقام نظمه للأفادة بل للابتلاء وقيل المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الاوجه واحد والمتشابه ما احتمل أوجه وقيل المحكم الفرائض والوعود والوعيد والمتشابه القصص والامثال وقيل المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ وقيل المحكم هو معقول المعنى والمتشابه هو غير معقول المعنى وقيل غير ذلك * وحكم المحكم وجوب العمل به وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) والوقف على قوله إلا الله متعين ويكون قوله سبحانه والراسخون فى العلم مبتدأ وخبره يقولون آمنا به ولا يصح القول بأن الوقف على قوله والراسخون فى العلم لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولا معنى لتقييد علمهم بهذه الحالة الخاصة وهى حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسطنا الكلام على هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فارجع إليه فان فيه ما يثلج خاطر المطلع عليه ان شاء الله وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعله كونه لا معنى له فان ذلك غير جائز بل لعله قصور أفهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله منه كفى الحروف التى فى فواتح السور فانه لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته فهى مما استأثر الله بعلمه كما أوضحناه فى التفسير المذكور ولم يصب من محل لتفسيرها فان ذلك من القول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله سبحانه بمحض رأى وقد ورد الوعيد الشديد عليه *

(الفصل الرابع فى العرب هل هو موجود فى القرآن أم لا)

والمراد به ما كان موضوعا لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب فى ذلك المعنى كاسماعيل وابراهيم واسحق ويعقوب ونحوها ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه وقد حكى ابن الحاجب وشرح كتابه النقى لوجوده عن الأكثرين ولم يتمسكوا بشئ سوى تجويز أن يكون ما وجد فى القرآن من العرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وما أبعد هذا التجويز ولو كان يقوم بمثله الحجة فى مواطن الخلاف لقال من شاء ما شاء بمجرد التجويز وتطرق المبطلون الى دفع الأدلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة واللازم باطل بالاجماع فاللزم ومثله وقد أجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العال المانعة للصرف فى كثير من الاسماء الموجودة فى القرآن فلو كان لذلك التجويز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الاجماع وقد استدلل النافون بأنه لو وجد فيه ما ليس هو بعربى لزم أن لا يكون كله عربيا وقد قدما الجواب عن هذا * وبالجملة فلم يأت الا كثرون بشئ يصلح للاستدلال به فى محل النزاع وفى القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسرانية ما لا يحجده جاحد ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف إن فى القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة

فليبحث كتب التفسير في مثل المشكاة والاستبصار والسجيل والقسطاس والياقوت والا باريق والتنوير

(المقصد الثاني في السنة وفيه أبحاث ■ البحث الاول في معنى السنة لغة وشرعا)

أما لغة فهي الطريقة السلوكية وأصلها من قولهم سنت الشيء بالسن إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه سنا أي طريقا وقال الكسائي معناها الدوام فقولنا سنة معناها الامر بالادامة من قولهم سنت الماء إذا ولى في صبه قال الخطابي أصلها الطريقة المحموده فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل في غيرها مقيدة كقوله من سن سنة سيئة وقيل هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما في الحديث الصحيح من سن سنة حسنة قوله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة * وأما معناها شرعا أي في اصطلاح أهل الشرع فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث وأما في عرف أهل الفقه فأنما يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة قال ابن فارس في فقه العربية وكره العلماء قول من قال سنة أبي بكر وعمر وأما يقال سنة الله وسنة رسوله ويحاج عن هذا بان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال في الحديث الصحيح عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين الهاديين عضوا عليها بالنواجذ ويمكن أن يقال أنه صلى الله عليه وسلم أراد بالسنة هنا الطريقة وقيل في حدها اصطلاحاً ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض وقيل هي ما واطب على فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع ترك ما لا يعسذرو قيل هي في العبادات النافلة وفي الأدلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العام *

(البحث الثاني) أعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال الأواني أوتيت القرآن ومثله معه أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتحریم لحوم الجوارح الأهلوية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر * وأما ما يروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين أنه موضوع وضعته الزنادقة وقال الشافعي ما رواه أحد عن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن مهدي الزنادقة والحوارج وضعوا حديثاً ما أتاكم عنى فأعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنقلته وإن خالف فلم أقبله وقد عارض حديث العرض قوم فقال وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لأننا وجدنا في كتاب الله وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (ووجدنا فيه) (قل أن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) (من يطع الرسول فقد أطاع الله) قال الأوزاعي الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب قال ابن عبد البر أنها تقضى عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن أبي كثير السنة قاضية على الكتاب والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لاحظ له في دين الإسلام *

(البحث الثالث) ذهب إلا كثر من أهل العلم إلى عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبار وقد حكى القاضي أبو بكر إجماع المسلمين على ذلك وكذا حكاها ابن الحاجب وغيره من متأخري الأصوليين وكذا حكوا الإجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يزرى بمناصبهم كدلائل الأخلاق والدنات وسائر ما يفر عنهم وهي التي يقال لها صفات الحسة كسرة لقمة والتطيف بحجة وإنما اختلفوا في الدليل الدال على عصمتهم مما ذكره هو الشرع أو العقل فقالت المعتزلة وبعض الأشعرية أن الدليل على ذلك الشرع والعقل لانهما نفرة عن الاتباع فيستحيل وقوعهم عقلاً وشرعاً وقلنا هو ما نقله الإمام الحرمين في البرهان عن طبقات الخلق قال واليه مصير جماهير أئمتنا وقال ابن

أي لا يقع عقاب في الآخرة (على تركه) من حيث أنه تركه وإن عوقب عليه من جهة أخرى كأن تركه نهانا بالدين أي على كل شيء منه مطلقاً (والمباح) لغة الموسع فيه واصطلاحاً ما يأتي والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالاباحة) لما تقدم في الواجب (ما) أي شيء بالمعنى المتقدم (لا يثاب على فعله) (لا على تركه) (ولا يعاقب) (في الآخرة) (على تركه) (ولا على فعله) فخرج بقول المصنف ما لا يثاب على فعله الواجب والمندوب وبقول الشارح وتركه الحرام والمكروه أو بقوله وفعله الحرام ولولا ذلك صدق تعريف المصنف بهما فلا يكون مانعاً لكن القول الاول كاف في إخراجهما كما أشرنا إليه فيكون الثاني كقول المصنف ولا يعاقب على تركه غير محتاج إليه لكنه ذكر تليان الواقع ولدفع توهم ثبوت مانع عن مقابله له لو سكت عنه بقرينة المقابلة ولعل القرينة على ما زاده الشارح لإخراجهما بالمقابلة بيقية الأقسام إذ تدل على مبانة هذا القسم لها وإن كانت بالاعتبار فليكونه قسماً للحرام يفهم أنه لا يعاقب على فعله ولكونه قسماً للمكروه يفهم أنه لا يثاب على تركه وفيه نظر نعم هذا التعريف

مع ذلك يتناول فعل غير المكلف مع أن المباح من أقسام الحكم الذي لا يتعلق به كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع اللهم الا أن يجاب بأن المتبادر عادة من نفي الشيء امكان ثبوته عادة والمعاقبة بحسب العادة لا تثبت في حق من ذكر فلا يتناول التعريف ولما كان هذا مظنة اعتراض بأن كلا من الاثابة والمعاقبة على كل من فعل المباح وتركه أمر جائز اذ له تعالى أن يفعل ما شاء حتى اثناء العاصي وتعذيب المطيع فلا يصح نفي واحدة من الاثابة والمعاقبة وبأن هذا التعريف مع زيادة الشارح أيضا غير مانع أيضا لصدقه معها على غير المباح أيضا اذ يصدق على كل مالا يثاب على فعله وتركه أي هذا المجموع ومالا يعاقب على فعله وتركه أي هذا المجموع أشار الى دفع الاول بأن المراد بالاثابة والمعاقبة ترتبهما بأن يقدرأ بازاء الفعل والترك ونفيهما بهذا المعنى لا ينافي أصل جواز حصولهما والى دفع الثاني بأن المراد نفي كل منهما عن كل من الفعل والترك على

فورك ان ذلك ممتنع من مقتضى المعجزة قال القاضي عياض واليه ذهب الاستاذ أبو اسحق ومن تبعه وقال القاضي أبو بكر وجماعة من محققى الشافعية والخنفية ان الدليل على امتناعها السمع فقط وروى عن القاضي أبي بكر رضي الله عنه أنه قال انها ممتنعة سمعا والاجماع دل عليه قال ولوردنا ذلك الى العقل فليس فيه ما يحيلها واختار هذا الإمام الحرمين والغزالي والكيواين برهان قال الهندي هذا الخلاف فيما اذ لم يسنده الى المعجزة في التحدى فان أسنده اليها كان امتناعه عقلا وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الاحكام الشرعية لالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فنعاه الجمهور وجوزة القاضي أبو بكر واستدل الجمهور بان المعجزة تدل على امتناعه واستدل القاضي بان المعجزة انما تدل على امتناعه عمدا خطأ وقول الجمهور أولى وأما الصغائر التي لا تزرى بالنصب ولا كانت من الدنات فاختلوا هل تجوز عليهم واذا جازت هل وقعت منهم أم لا فنقل امام الحرمين والكياعن الاكثرين الجواز عقلا وكذا نقل ذلك عن الاكثرين ابن الحاجب ونقل امام الحرمين وابن القشيري عن الاكثرين أيضا عدم الوقوع قال امام الحرمين الذي ذهب اليه المحصلون أنه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفيا أو اثباتا والظواهر مشعرة بالوقوع ونقل القاضي عياض تجوز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف منهم أبو جعفر الطبري وجماعة من الفقهاء والمحدثين قالوا لا بد من تنبيههم عليه ما في الحال على رأي جمهور المتكلمين أو قبل وفاتهم على رأي بعضهم ونقل ابن حزم في الملل والنحل عن أبي اسحق الاسفرائني وابن فوركانهم معصومون عن الصغائر والكبائر جميعا وقال انه الذي ندين الله به واختاره ابن برهان وحكاه النووي في زوائد الروضة عن المحققين قال القاضي حسين وهو الصحيح من مذهب اصحابنا يعني الشافعية وما ورد من ذلك فيحمل على تركه الاولى قال القاضي عياض يحمل على ما قبل النبوة أو على انهم فعلوه بتأويل واختار الرازي العصمة عمدا وجوزها سهوا وبما واختلفوا في معنى العصمة فقيل هو أن لا يمكن المعصوم من الاثبات بالمعصية وقيل هو ان يختص في نفسه او بدنه بحصانة تقضي امتناع اقدامه عليها وقيل انها القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وقيل ان الله منهم منها بالاطاف بهم فصرف دواعيهم عنها وقيل انها تهئية العبد للموافقة مطلقا وذلك يرجع الى خلق القدرة على كل طاعة (فان قلت) فماتقول فيما ورد في القرآن الكريم منسوبا الى جماعة من الانبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام فان الله يقول (وعصى آدم ربه فغوى) (قلت) قد قدمنا وقوع الاجماع على امتناع الكبائر منهم بعد النبوة فلا بد من تأويل ذلك بما يخرجهم عن ظاهره بوجه من الوجود وهكذا يحمل ما وقع من ابراهيم عليه السلام من قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله في سارة انها أختي على ما يخرجهم عن محض الكذب لوقوع الاجماع على امتناعهم منهم بعد النبوة وهكذا في قوله سبحانه وتعالى في يونس عليه السلام (اذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) لا بد من تأويله بما يخرجهم عن ظاهره وهكذا ما فعله أولاد يعقوب باخيم يوسف وهكذا يحمل ما ورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر الله في كل يوم وانه كان يتوب اليه في كل يوم على ان المراد رجوعه من حالة الى أرفع منها واما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الانبياء قيل اجماعا وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني قال قوم ولا يقرن عليه بل ينهون قال الآمدى ذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني وكثير من الأئمة الى امتناع النسيان قال الزركشي في البحر وأما الامام الرازي في بعض كتبه فادعى الاجماع على الامتناع وحكى القاضي عياض الاجماع على امتناع السهو والنسيان في الاقوال البلاغية وخض الخلاف بالافعال وأن الاكثرين ذهبوا الى الجواز وتأول المانعون الاحاديث الواردة في سهوه صلى الله عليه وسلم على أنه تعمد ذلك وهذا التأويل باطل بعد قوله أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني وقد اشترط جمهور المجوزين للسهو والنسيان اتصال التنبيه بالواقعة وقال امام الحرمين يجوز التأخير وأما قبل الرسالة فذهب الجمهور الى انه لا يمتنع من الانبياء ذنب كبير ولا صغير وقالت الروافض يمتنع قبل الرسالة منهم كل

طريق عموم السلب
فقال (أى) المباح
(مالاتعلق بكل من فعله
وتركه ثواب ولا عقاب)
وإنما تدرج في البيان لانه
أوقع فيه وأخف في
الاعتراض حيث لم يبادر
اليه (والمحذور) أى
الحرام وفي الصحاح
الخطر الحجر وهو
خلاف الإباحة والمحذور
المحرم انتهى وإنما
قيد بقوله (من حيث
وصفه بالخطر أى الحرمة)
لما تقدم في الواجب (ما)
أى شئ بالمعنى المتقدم
(يثاب) أى يقع الثواب
تفضلا (على تركه امتثالا)
بأن كف نفسه عنه لداعى
نهى الشرع وإنما قيد
به احترازا عن تركه لنحو
خوف من مخلوق أو
نحو حيائه منه أو عجز
عنه فلا يثاب عليه
وكذا بلا قصد شئ
مطلقا كما صرح به
كلام الشارح الفرارى
(ويعاقب) أى يقع
العقاب في الآخرة
عدلا (على فعله) بغير
عذر وخرج بالقيد
الاول ماعدا المكروه
وبالثانى المكروه
وأورد على هذا التعريف
أن العفو جائز واقع
فيخرج عن التعريف
الحرام المعفو عن فعله
فلا يكون جامعا
(و) أجاب الشارح
بجوابين أحدهما أنه

ذنب وقالت المعتزلة يمتنع الكبائر دون الصغائر واستدل المانعون مطلقا أو مقيدا بالكبائر بأن وقوع الذنب
منهم قبل النبوة منفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيخل بالحكمة من بعثهم وذلك قبيح عقلا ومحجوب عنه بأن لا نسلم
ذلك والكلام على هذه المسئلة مبسوط في كتب الكلام *

(البحث الرابع في أفعاله صلى الله عليه وسلم)

اعلم أن أفعاله صلى الله عليه وسلم تنقسم الى سبعة أقسام ١ الاول ما كان من هوا جس النفس والحركات
البشرية كتصرف الاعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة وليس فيه
أسوة ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح *

(القسم الثانى) مالا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الحيلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأس ولا به
اقتداء ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب وكذا حكاه
الغزالي في المنحول وقد كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه يتبع مثل هذا ويقتدى به كما هو معروف عنه منقول
في كتب السنة المطهرة *

(القسم الثالث) ما احتمل أن يخرج عن الحيلة الى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف ووجه
مخصوص كالأكل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القربة وفوق ما ظهر فيه أمر الحيلة
على فرض أنه لم يثبت فيه الا مجرد الفعل وأما اذا وقع منه صلى الله عليه وسلم الارشاد الى بعض الهيات كما
ورد عنه الارشاد الى هيئة من هيات الأكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما
سيأتى وفي هذا القسم قولان للشافعى ومن معه هل يرجع فيه الى الأصل وهو عدم التشريع أو الى الظاهر
وهو التشريع والراجح الثانى وقد حكاه الاستاذ أبو اسحق عن أكثر المحدثين فيكون مندوبا *

(القسم الرابع) ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وسلم كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به
لا يشاركه فيه غيره وتوقف امام الحرمين في أنه هل يمنع التأسي به أم لا وقال ليس عندنا نقل لفظى أو معنوى
في أن الصحابة كانوا يقتدون به صلى الله عليه وآله وسلم في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك فهذا محل
التوقف وفرق الشيخ أبو شامة المقدسى في كتابه في الأفعال بين المباح والواجب فقال ليس لاحد الاقتداء به فيما
هو مباح له كالزيادة على الأربع ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه كالضحى والوتر وكذا فيما هو محرم عليه
كأكل ذى الرائحة الكريهة وطلاق من تكره محبته * والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كأثنا
ما كان الا بشرع يخصنا فاذا قال مثلا هذا واجب على مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا الى
كونه مندوبا لنا لا لكونه واجبا عليه وان قال هذا مباح لى أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو
مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال
لنا أم لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل أياما تكيلا لم يمتنع عن الوصال فهذا
لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذى ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير وأما لو قال هذا حرام
على وحدى ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتزهد عن فعل ذلك الشئ أما لو قال حرام على حلال لكم فلا يشرع
التزهد عن فعل ذلك الشئ فليس في ترك الحلال ورع *

(القسم الخامس) ما أبهمه صلى الله عليه وآله وسلم لا انتظار الوحي كعدم تعيين نوع الحج مثلا فقليل
يقتدى به في ذلك وقيل لا قال امام الحرمين في النهاية وهذا عندى هنوة ظاهرة فان إبهام رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم محمول على انتظار الوحي قطعاً فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة *

(القسم السادس) ما يفعله مع غيره عقوبة له فاختلفوا هل يقتدى به فيه أم لا فقليل يجوز وقيل لا يجوز
وقيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب وهذا هو الحق فان وضح لنا السبب الذى فعله لاجله كان لنا أن

(يكنى) صدق (العقاب)
وتحققه على فعله (وجوده
لواحد) مثلاً (من العصة)
بفعله (مع العفو عن
غيره) منهم ولا ينافيه
أن الفعل مفرد مضاف
لمعرفة لما تقدم في نظيره
وجوده لواحد من العصة
لا يتخلف على ما تقدم (و)
الثاني أنه (يخوز) أى يصح
(أن يريد) المصنف
بقوله ويعاقب على فعله
وان كان ظاهراً في
وجود العقاب بالفعل
معنى (ويترتب العقاب)
أى استحقاقه أو أراد
بالترتب الاستحقاق
(على فعله) بأن ينتهز
فعله سبباً للعقاب
(كما) أى حال كون
هذا المعنى المراد مماثلاً
لمعنى ما (عبر به) أو حالة
كون هذا اللفظ الذى
أراد معناه مماثلاً للفظ
الذى عبر به (غيره)
أى غير المصنف (فلا
ينافي) حينئذ قوله
ويعاقب على فعله (العفو)
عن فاعله (والمكروه)
قال في الصحاح كرهت
الشيء أكرهه كراهة
وكراهية فهو شيء كرهه
ومكروهه وإنما قيد
بقوله (من حيث وصفه
بالكراهة) لما تقدم
في الواجب (ما) أى شيء
بالمعنى المتقدم (يثاب)
أى يقع الثواب تفضلاً
(على تركه) وقيد بقوله
(امثالاً) لما تقدم في

فعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب وان لم يظهر السبب لم يحز وأما اذا فعله بين شخصين متداعيين فهو
جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به
(القسم السابع) الفعل المجرد عما سبق فان ورد بـ يانا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني
أصلي وخذوا عني مناسككم وكالقطع من الكوع يانا لاية السرقة فلا خلاف أنه دليل في حقنا وواجب علينا
وان ورد بـ يانا لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب كافعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض
وصلاة الكسوف * وان لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فان علمت صفة في حقه من وجوب أو ندب أو اباحة
فاختلفوا في ذلك على أقوال (الاول) ان أمته مثله في ذلك الفعل الا أن يدل دليل على اختصاصه وهذا هو
الحق (الثاني) ان أمته مثله في العبادات دون غيرها (الثالث) الوقف (الرابع) لا يكون شرعاً لنا
الابدل * وان لم تعلم صفة في حقه وظهر فيه قصد القرينة فاختلّفوا فيه على أقوال *
(الاول) أنه للوجوب وبه قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الأسطخري وابن خيران وابن أبي هريرة
واستدلوا على ذلك بالقرآن والاجماع والمعقول * أما القرآن فبقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهاوا) وقوله (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وقوله (لقد كان لكم في
رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) * وأما الاجماع
فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله وكانوا يرجعون الى روايته من يروى لهم شيئاً منها في مسائل كثيرة منها أنهم
اختلفوا في الغسل من التقاء الحائضين فقالت عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرجعوا الى
ذلك وأجمعوا عليه * وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضى حمل الشيء على أعظم مراتبه * وأجيب عن الآية
الاولى بمنع تناول قوله (وما آتاكم الرسول) للأفعال بوجهين الاول أن قوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) يدل على أنه
أراد بقوله ما آتاكم أمركم الثاني أن الاتيان انما يأتى في القول وهو الجواب عن الآية الثانية أن المراد بالمتابعة فعل
مثل ما فعله فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله ما لم يعلم أن فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه * والجواب
عن الآية الثالثة أن لفظ الامر حقيقة في القول بالاجماع ولا نسلم أنه يطلق على الفعل على أن الضمير في أمره
يجوز أن يكون راجعاً الى الله سبحانه لانه أقرب المذكورين * والجواب عن الآية الرابعة أن التأسى هو الاتيان
بمثل فعل الغير في الصورة والصفة حتى لو فعل صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً على طريق التطوع وفعلناه على طريق
الوجوب لم نكن متأسين به فلا يلزم وجوب ما فعله الا اذا دل دليل آخر على وجوبه فلو فعلنا الفعل الذى فعله
مجرداً عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحاً في التأسى * والجواب عن الآية الخامسة
ان الطاعة هي الاتيان بالمأمور أو بالمراد على اختلاف المذهبيين فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله صلى الله عليه وآله
وسلم * وأما الجواب عن دعوى اجماع الصحابة فهم لم يجمعوا على كل فعل يبلغهم بل أجمعوا على الاقتداء بالأفعال
على صفتها التى هي ثابتة لها من وجوب أو ندب أو نحوها والوجوب في تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الأدلة
الدالة على وجوب الغسل من الجنابة * وأما الجواب عن المعقول فلا احتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الفرقة قطعاً
وهنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراماً على الأمة واذا احتمل لم يكن المصير الى الوجوب احتياطاً
(القول الثاني) انه للنسب وقد حكاه الجويني في البرهان عن الشافعي فقال وفي كلام الشافعي ما يدل عليه
وقال الرازي في الحصول ان هذا القول نسب الى الشافعي وذكر الزركشي في البحر أنه حكاه عن القفال وأبي
حامد المروزي واستدلوا بالقرآن والاجماع والمعقول * أما القرآن فقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة
حسنة) ولو كان التأسى واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أتت الاسوة دل على رجحان
جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحاً * وأما الاجماع فهو اناراً يناء أهل الاعصار متطابقين على الاقتداء بالنبي صلى
الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على انعقاد الاجماع على أنه يفيد التنبه لانه أقل ما يفيد جانب الرجحان * وأما

المعقول فهو ان فعله اما ان يكون راجحا على العدم أو مساويا له أو دونه والاول متعين لان الثاني والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثا وهو باطل واذا تعين أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا والمتيقن هو الندب وأجيب عن الآية بأن التأسي هو ايقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه فلو فعله واجبا أو مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التأسي به وأجيب عن الاجماع بأننا لانسلم أنهم استدلوا بمجرد الفعل لاحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرائن أخرى ■ وأجيب عن المعقول بأننا لانسلم أن فعل المباح عبث لان العبث هو الخالي عن الغرض فاذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا من حيث حصول النفع به وخرج عن العبث حصول الغرض في التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة أفعاله بين فلا يعد من أقسام العبث (القول الثالث) انه للإباحة قال الرازي في المحصول وهو قول مالك ولم يحك الجويني قول الاباحية هنا لان قصد القرية لا يجمع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازي وكذلك حكاه ابن السمعاني والآمدى وابن الحاجب حملا على أقل الاحوال ■ واحتج من قال بالإباحة بأنه قد ثبت أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز أن يكون صادرا على وجه يقتضي الاتم لعصمته فثبت أنه لا بد أن يكون اما مباحا أو مندوبا أو واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل فثبت بهذا أنه لا حرج في فعله كما أنه لا رجحان في فعله فكان مباحا وهو المتيقن فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته الى ما ليس بمتيقن ومحاب عنه بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القرية وظهورها ينافي بمجرد الاباحية والالزم أن لا يكون لظهورها معنى يعتد به (القول الرابع) الوقف قال الرازي في المحصول وهو قول الصيرفي وأكثر المعتبرة وهو المختار انتهى وحكاه الشيخ أبو اسحق عن أكثر أصحاب الشافعي وحكاه ايضا عن الدقاق واختاره القاضي ابو الطيب الطبري وحكاه في الجمع عن الصيرفي وأكثر المتكلمين ■ وعندي أنه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد ظهر فيه قصد القرية فان قصد القرية يخرج عن الاباحية الى ما فوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب ■ وأما اذا لم يظهر فيه قصد القرية بل كان مجردا مطلقا فقد اختلفوا فيه بالنسبة الى اقول ■

(الاول) أنه واجب علينا وقد روى هذا عن ابن سريج قال الجويني وابن خيران وابن أبي هريرة والطبري وأكثر متأخري الشافعية وقال سليم الرازي انه ظاهر مذهب الشافعي واستدلوا بنحو ما استدلت به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القرية ومحاب عنهم بما أجيب به عن أولئك بل الجواب عن هؤلاء بتلك الاجوبة أظهر لعدم ظهور قصد القرية في هذا الفعل وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان والرازي في المعالم قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية ونقله القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق ■ (القول الثاني) انه مندوب قال الزركشي في البحر وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة ونقله القاضي وابن الصباغ عن الصيرفي والقفال الكبير قال الروياني هو قول الاكثرين وقال ابن القشيري في كلام الشافعي ما يدل عليه (قلت) هو الحق لان فعله صلى الله عليه وآله وسلم وان لم يظهر فيه قصد القرية فهو لا بد أن يكون لقرية أو أقل ما يتقرب به هو المندوب ولا دليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يفيد الاباحية فان اباحه الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به فالقول بها اهلل للفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم فهو تفریط كما أن حمل فعله المحرر على الوجوب افراط والحق بين المقصر والمغالي ■

(القول الثالث) انه مباح نقله الدبوسي في التوقيم عن أبي بكر الرازي وقال انه الصحيح واختاره الجويني في البرهان وهو الراجح عند الحنابلة ومحاب عنه بما ذكرناه قريبا ■

(القول الرابع) الوقف حتى يقوم دليل نقله ابن السمعاني عن أكثر الاشعرية قال واختاره الدقاق وأبو القاسم بن كعب قال الزركشي وبه قال جمهور أصحابنا وقال ابن فورك انه الصحيح وكذا صححه القاضي

بحسب الواقع لان الكون
بحسب الاعتقاد في الاول
وبحسب الواقع في الثاني
من المعبرات شرعا
فدخل في الصحيح صلاة
من اعتقد أنه متطهر
فبان محدثا ويبيع مال
مورثه ظانا حياته فبان
ميتا ولزوم القضاء لا ينافي
ذلك ولا يخفى أن
استجماع ما ذكر
لا يتوقف على انتقال الملك
الى المشتري والمتهب في
نحو البيع والهبة بل يصدق
مع اتفاقهما كما في شرط
الخيار للبائع وحده في
البيع وكما قبل القبض
في الهبة فتتحقق الصحة
بدون الملك وهو كذلك
خلاف لما اقتضاء كلام
غير واحد من الشراح
كالراجح الفراري (والباطل)
لغة الذهاب واصطلاحا
ما يذكر والتقييد بقوله
(من حيث وصفه بالطلان)
لما تقدم في الواجب
(ما) أى شئ بالمعنى
المتقدم (لا يتعلق به
التفوذ ولا يعتد به) بان
لا يصح وصفه بالتفوذ
ولا بالاعتداد ولا أن
يقال اصطلاحا انه نافذ
او معتد به مثلا وعدم
صحته وصفه بذلك يتحقق
(بان) أى بسبب ان
(لم يستجمع ما يعتبر
فيه شرعا عقدا كان)
ذلك الشئ كالبيع والنكاح
(او عبادة كالصلاة
والصوم والعقد

أبو حنيفة في شرح السكافية واستدلوا بأنه لما كان محتملا للوجوب والتدب والاباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعينا ويوجب عنهم منع احتماله للاباحة ما قدمنا ومنع احتمال الخصوصية لان أفعاله كلها محمولة على التشريع ما يدل دليل على الاختصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف والعجب من اختيار مثل الغزالي والرازي له ❖

(البحث الخامس في تعارض الافعال)

اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الافعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه لان الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الاوقات المستقبلية ولا يدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الاصول على اختلاف طبقاتهم وحكى ابن العربي في كتاب المحصول له ثلاثة أقوال ❖

❖ (الاول) التخيير (الثاني) تقديم التأخر كالأقوال اذا تأخر بعضها ❖ (الثالث) حصول التعارض وطالب الترجيح من خارج قال كما اتفق في صلاة الخوف صليت على أربع وعشرين صفة قال مالك والشافعي انه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب الى هيئة الصلاة وقدم بعضهم الاخير منها اذا علم انتهى وحكى عن ابن رشد أن الحكم في الافعال كالحكم في الاقوال وقال القرطبي يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب فان علم التاريخ فالتأخر ناسخ وان جهل فالترجيح والافهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على التدب والاباحة فلا تعارض وقال الغزالي في المنتحول اذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه فقال القاضي لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى مدة الفعل الاول قال وذهب ابن مجاهد الى أنه نسخ وتردد في القول الطاريء على الفعل وحزم الكيا بعد تصور تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما اذا علم بدليل أنه أريد به إدامته في المستقبل بأنه يكون مابعد ناسخه قال وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في سجود السهو قبل السلام وبعده ❖ والحق انه لا يتصور تعارض الافعال فانه لا يصح لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجردة كوان متغايرة واقعة في أوقات مختلفة وهذا اذا لم تقع بيانات للأقوال أما اذا وقعت بيانات للأقوال فقد تعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع الى الميكنات من الأقوال لا الى بيانها من الافعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فان آخر الفعلين ينسخ الاول كما آخر القولين لان هذا الفعل بمثابة القول قال الجويني وذهب كثير من الأئمة فيما اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلا من مؤرخان مختلفان أن الواجب التمسك بآخرهما واعتقاد كونه ناسخا للاول قال وقد ظهر ميل الشافعي الى هذا ثم ذكر ترجيحه للتأخر من صفات صلاة الخوف وينبغي حمل هذا على الافعال التي وقعت بياناتها كذا كرنا فان صلاة الخوف على اختلاف صفاتها واقعة ببياناتها وهكذا ينبغي حمل ما نقله المازري عن الجمهور من أن التأخر من الافعال ناسخ على ما ذكرنا ❖

(البحث السادس)

اذا وقع التعارض بين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفيه صور بيانية ذلك أنه ينقسم أولا الى ثلاثة أقسام (أحدها) أن يعلم تقدم القول على الفعل (ثانيها) أن يعلم تقدم الفعل على القول (ثالثها) أن يجهل التاريخ وعلى الاولين اما أن يتعقب الثاني الاول بحيث لا يتخلل بينهما زمان أو يترأخى أحدهما عن الآخر وهذا انقسمان الى الثلاثة المتقدمة يكون الجميع خمسة أقسام وعلى الثلاثة الاول إما أن يكون القول عاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا مته أو خاصا به أو خاصا بأمته فتكون الاقسام ثمانية ❖ ثم الفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب تأسي الاممة أولا يدل دليل على واحد منهما أو يقوم دليل على التكرار دون التأسي أو يقوم دليل على التأسي دون التكرار فاذا ضربت الاقسام الاربعه وهى التي يعلم

(يوصف) اصطلاحاً

(بالنفوذ والاعتداد) أى

بكل منهما فيقال مثلاً

هذا عقدنا فذو معتدبه

(والعبادة توصف

بالاعتداد فقط) أى

لا بالنفوذ أيضاً فيقال

هذه الصلاة معتد بها

ولا يقال نافذة مثلاً

(اصطلاحاً) أى بحسب

اصطلاح أهل الشرع

أو بعضهم وقضيته صحة

وصف العبادة بالنفوذ

أيضاً فنذكره

في القاموس من معاني

النفوذ لا يظهر وصف

العبادة به إلا بتكلف

فليتأمل وضم النفوذ إلى

الاعتداد مع الاستغناء

عنه به لزيادة الفائدة

بيان أنه يصح الوصف

به ولم يبال بإيهام عمومه

للقسمين اتكالاً على

التوقيف فإن المقصود

بالذات بهذه المقدمة هو

المبتدى الذى لا يستغنى

عنه ولا يرد أن الخلع

والكتابة الفاسدين

يتعلق بهما النفوذ ويعتد

بهما الحصول البيئونة في

الخلع والعق بالاداء في

الكتابة لجواز أن يلتزم

ان الفاسد في الخلع

عوضه لاهو ولا يعق

بالاداء في الكتابة باعتبار

ما تضمنته من التعليق

الذى لا فساد فيه لا باعتبار

نفسها (والفقه) حال كونه

مستمعاً (بالمعنى) أى في

المعنى (المصطلح عليه)

ففي تعقب الفعل للقول وتراخيه عنه وتعقب القول لفعل وتراخيه عنه في الثلاثة التي ينقسم إليها القول من كونه يعم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمه أو يخصه أو يخص أمته حصل منها اثنا عشر قسمًا نضربها في أقسام الفعل الأربعة بالنسبة إلى التكرار والتأسي أو عدمهما أو وجود أحدهما دون الآخر فيحصل ثمانية وأربعون قسمًا وقد قيل أن الأقسام تنتهي إلى ستين قسمًا ما ذكرناه أولى وأكثر هذه الأقسام غير موجود في السنة فلتتكم ههنا على ما يكثر وجوده فيها وهي أربعة عشر قسمًا

(القسم الأول) أن يكون القول مختصاً به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسي وذلك نحو أن يفعل صلى الله عليه وآله وسلم فعلاً ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض بين القول والفعل لأن القول في هذا الوقت لا يتعلق له بالفعل في الماضي إذ الحكم مختص بما بعده ولا في المستقبل إذ الحكم للفعل في المستقبل لأن الغرض عدم التكرار له

(القسم الثاني) أن يتقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه فيكون الفعل ناسخاً لحكم القول

(القسم الثالث) أن يكون القول خاصاً به ويجهل التاريخ فلا تعارض في حق الأمة وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففيه خلاف وقد رجح الوقف

(القسم الرابع) أن يكون القول مختصاً بالأمة وحينئذ فلا تعارض لأن القول والفعل لم يتواردا على محل واحد

(القسم الخامس) أن يكون القول عاماً له ولأمة فيكون الفعل على تقدير تأخره مخصصاً له من عموم القول وذلك كنيه عن الصلاة بعد العصر ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهر ومدامته عليهما إلى ما ذكرنا من اختصاص الفعل به صلى الله عليه وآله وسلم ذهب الجمهور قالوا وسواء تقدم الفعل أو تأخر وقال الأستاذ أبو منصور إن تقدم الفعل دل على نسخ القول عند القائلين بدخول المخاطب في عموم خطابه هذا إذا كان القول شاملاً له صلى الله عليه وآله وسلم بطريق الظهور كان يقول لا يحل لأحد أو لا يجوز لمسلم أو لمؤمن وأما إذا كان متناولاً له على سبيل التنصيص كأن يقول لا يحل لي ولا لكم فيكون الفعل ناسخاً للقول في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لافي حقنا فلا تعارض

(القسم السادس) أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسي فيه ويكون القول خاصاً به وحينئذ فلا معارضة في حق الأمة وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ فإن جهل التاريخ فقل يؤخذ بالقول في حقه وقيل بالفعل وقيل بالوقف

(القسم السابع) أن يكون القول خاصاً بالأمة مع قيام دليل التأسي والتكرار في الفعل فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الأمة فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ وإن جهل التاريخ فقل يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الأرجح لأن دلالة أقوى من دلالة الفعل وأيضاً هذا القول الخاص بأمته أخص من الدليل العام الدال على التأسي والخاص مقدم على العام ولم بات من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به (القسم الثامن) أن يكون القول عاماً له ولأمة مع قيام الدليل على التكرار والتأسي فالمتأخر ناسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في حقنا وإن جهل التاريخ فالأرجح تقدم القول لما تقدم (القسم التاسع) أن يدل الدليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم دون التأسي به ويكون القول خاصاً بالأمة وحينئذ فلا تعارض أصلاً لعدم التوارد على محل واحد

(القسم العاشر) أن يكون خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام الدليل على عدم التأسي به فلا تعارض أيضاً

وفي نسخة بالمعنى الشرعي وهو كما تقدم معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد (أخص) أى من حيث معناه المذكور خصوصا مطلقا (من العلم) الآتى تعريفه بمعرفة العلوم على ما هو عليه فقوله بالمعنى حال اما من الفقه على قول سيبويه واما من ضميره في أخص وعلم أن المراد بالفقه لفظه مع التجوز في نسبة الاختصاص الى ضميره ويجوز أن يقدر المضاف اليه أى ومعنى الفقه فينتفى التجوز المذكور وأن يراد به المعنى وبالباء في بالمعنى الملابس وفيه حرازة لاقتضائه مغايرة ذلك المعنى للمعنى المصطلح مع أنه هو الآن يراد به المعنى الاعم وهو مطلق ما يسمى فقها لغة واصطلاحاً والمطلق يغيّر المعنى المصطلح ويلاسه لأن الكلى يغيّر جزئيه ويلاسه بتحقيقه فيه وإنما كان أخص منه (لصدق العلم بالنحو وغيره) كالفقه بخلاف الفقه فإنه لا يصدق الابعرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد (فكل فقه علم) أى فكل ما يصدق عليه الفقه يصدق عليه العلم لأن كل ما هو معرفة الاحكام الخ فهو معرفة

*(القسم الحادى عشر) * أن يكون القول عاما له وللامة مع عدم قيام الدليل على التأسى به في الفعل فيكون الفعل مخصصا له من العموم ولا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم وجود دليل يدل على التأسى به وأما اذا جهل التاريخ فالخلاف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم في ترجيح القول على الفعل أو العكس أو الوقف *(القسم الثانى عشر) * اذا دل الدليل على التأسى دون التكرار أو يكون القول مخصصا به فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه وان جهل فالمراد بالمراد الثلاثة في حقه كما تقدم *

*(القسم الثالث عشر) * أن يكون القول خاصا بالامة ولا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمراد ناسخ لعدم الدليل على التأسى ■

* (القسم الرابع عشر) * أن يكون القول عاما له وللامة مع قيام الدليل على التأسى دون التكرار ففى حق الامة المتأخر ناسخ وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ * ومع جهل التاريخ فالراجح القول في حقنا وفي حقه صلى الله عليه وآله وسلم لقوة دلالته وعدم احتماله أو لقيام الدليل هنا على عدم التكرار * واعلم أنه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى بل يكفي ما ورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتار بامر * والانتهاى بنهي ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى به في كل فعل من أفعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغي أن يحمل على قصد التأسى به اذا لم يكن من الأفعال التي لا يتأسى به فيها كالأفعال الجيلة كما قررناه في البحث الذي قبل هذا البحث ■

(البحث السابع التقرير)

وصورته أن يسكت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن انكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به فان ذلك يدل على الجواز وذلك كاكل العنب بين يديه قال ابن القشيري وهذا مما لا خلاف فيه وإنما اختلفوا في شيئين (أحدهما) اذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص بمن قرر أو يعم سائر المكلفين فذهب القاضى الى الاول لأن التقرير ليس له صيغة تعم ولا يتعدى الى غيره وقيل يعم للاجماع على أن التحريم اذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل والى هذا ذهب الجوينى وهو الحق لانه في حكم خطاب الواحد وسياق أنه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المازرى عن الجمهور وهذا اذا لم يكن التقرير مخصصا للعموم سابقا أما اذا كان مخصصا للعموم سابقا فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة وأما اذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريره فيكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق وهو ما يندر ج تحت التقرير اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا وأضافه الى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان مما لا يخفى مثله عليه وان كان مما يخفى مثله عليه فلا ولا بد أن يكون التقرير على القول والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مع قدرته على الانكار كذا قال جماعة من الأصوليين وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لاخبار الله سبحانه بعصيته في قوله (والله يعصمك من الناس) ولا بد أن يكون المقرر منقاداً للشرع فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دال على الجواز قال الجوينى ويلحق بالكافر المنافق وخالفه المازرى وقال ان جرى على المنافق أحكام الاسلام ظاهر الانه من أهل الاسلام في الظاهر وأحيب عنه بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم واذا وقع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاستبشار بفعل أو قول فهو أقوى في الدلالة على الجواز *

*(البحث الثامن) *

المعلوم (وليس كل علم
فقها) رفع للإيجاب
الكل على أي وليس كل
ما يصدق عليه العلم
يصدق عليه الفقه لأن
النحو مثلا يصدق عليه
العلم ولا يصدق عليه
الفقه وقد صرحوا بأن

الصدق في المفردات
وما في حكمها كالمركبات
الإضافية والإسنادية كما

هنا بمعنى الحمل ويستعمل
بعلی وعلى هذا فالصدق
في قوله لصدق العلم بمعنى
الحمل والباء في قوله
بالنحو بمعنى على أي الحمل
العلم على النحو فيقال
النحو علم ولا يخفى اشكال
ما ذكره المصنف والشارح

من الإخصية المطلقة إذ

الفقه كما تقدم معرفة

الاحكام بمعنى ظنها وهو

شامل للمطابق وغيره

كما هو الواقع والعلم كما

سيأتي معرفة المعلوم على

ما هو به فلا يكون

الامطابقا فان حملت

المعرفة فيه على ظاهرها

من الادراك الجازم لم

يكن الفقه أخص بل

مباين بل ولم يصح إطلاق

قوله لصدق العلم بالنحو

وغيره اذ من النحو

والمعاني مثلا ليس

ادراكا جازما ضرورة

ان فيهما ما طريقه

الاستنباط والنقل

بالآحاد وكلاهما لا يتسبب

عنه الادراك الجازم وان

حملت على معنى الظن أو

بما هم به صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفعله كما روى عنه بأنه هم بمصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة ونحو ذلك فقال
لشافعي ومن تابعه أنه يستحب الاتيان بما هم به صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهم من جملة
أقسام السنة وقالوا يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم والحق أنه ليس من أقسام السنة لأنه مجرد خطأ ورثي
على البال من دون تنجيز له وليس ذلك مما آتانا الرسول ولا ما أمر الله سبحانه بالتأسي به فيه وقد يكون اخباره
صلى الله عليه وآله وسلم بما هم به للزجر كما صح عنه أنه قال لقد هممت أن أخالف إلى قوم لا يشهدون الصلاة
فأحرق عليهم بيوتهم *

(البحث التاسع)

الإشارة والكتابة كإشارته صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعه العشر إلى أيام الشهر ثلاث مرات وقبض في الثالثة
واحدة من أصابعه وككتابته صلى الله عليه وآله وسلم إلى عماله في الصدقات ونحوها ولا خلاف في أن ذلك
من جملة السنة ومما تقوم به الحجة *

(البحث العاشر) تركه صلى الله عليه وآله وسلم للشيء كفعله له في التأسي به فيه قال ابن السمعاني إذا ترك
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيئا وجب علينا متابعتة فيه ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم إليه الضب
فأسسك عنه وترك أكله أمسك عنه الصحابة وتركوه إلى أن قال لهم إنه ليس بأرض قومي فأجدي أعافه وأذن
لهم في أكله وهكذا تركه صلى الله عليه وآله وسلم لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة * ويتفرع
على هذا البحث إذا حدثت حادثة بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحكم فيها بشيء هل يجوز لنا أن نحكم
في نظائرها الصحيح أنه يجوز خلافا لبعض المتكلمين في قولهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للحكم في حادثة
يبدل على وجوب ترك الحكم في نظائرها *

(البحث الحادي عشر في الاخبار وفيه أنواع) *

(النوع الاول) في معنى الخبر لغة واصطلاحا أما معناه لغة فهو مشتق من الخبر وهو الأرض الرخوة لأن
الخبر يشير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من
القول وقسم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر * تعبرك العينان ما القلب
كأنهم * وقول المعري

نبى من الغربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشعوب إلى صدع

ولكنه استعمال مجازي لاحقيقي لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق إلى فهم السامع القول * وأما
معناه اصطلاحا فقال الرازي في المحصول ذكروا في حده أمور ثلاثة (الاول) أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب
(والثاني) أنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب (والثالث) ما ذكره أبو الحسين البصري أنه كلام مفيد بنفسه
إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الأمر فانه يفيد وجوب
الفعل لكن لا بنفسه لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد إلا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل
واجبا تبعا لذلك وكذلك القول في دلالة النهى على قبح الفعل قال الرازي واعلم أن هذه التعريفات دورية
أما الاول فلأن الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها فاذا لا يمكن
تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور وأجيب عن هذا بجمع كونهما لا يعرفان إلا
بالخبر بل هما ضروريان ثم قال واعترضوا عليه أيضا من ثلاثة أوجه الاول أن كلمة أوللترديد وهو ينافي
التعريف ولا يمكن إسقاطها هنا لأن الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا والثاني أن كلام الله تعالى لا يدخله
الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف والثالث من قال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيحة صادقان فهذا
خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب ويمكن أن يجاب عن الاول بأن المعرفة لماهية الخبر أمر واحد وهو ما كان تطرق

أعم كان بينهما عموم من

وجه كما هو ظاهر ولا يخلص من هذا الاشكال إلا بمخالفة السياق وحمل

العلم هنا على مطلق الادراك

حازما أولا لمطابقا أولا

لا على المعنى الآتي آنفا

بيانه في كلام المصنف

والشارح المتبادر

ارادته لذكره عقب

ما ذكره واقتصره عليه

فتأمله (والعلم) أي

الحادث فلا يرد أن

التعريف لا يشمل علمه

تعالى لأنه لا يسمى معرفة

اجتماعا اصطلاحيا ولا

لغة قال المصنف تبعا

للباقلاني (معرفة المعلوم)

ولما ورد عليه أنه يلزم

استدراك قوله الآتي

على ماهو بهاذ المعرفة

لا تكون الا كذلك وأن

المعلوم ما وقع عليه العلم

ومعرفة ما وقع عليه

العلم تحصيل الحاصل

وهو محال فلا يصدق

العلم على شيء في الواقع

وهو باطل وان المعرفة

ادراك البسائط تصورا

أو تصديقا أو ادراك

الجزئيات أو الادراك

بعد الجهل أو الادراك

الاخير من ادراكين

لشيء واحد يتخللهما

عدم على الخلاف في

معناها فلا يكون

التعريف جامعا لخروج

ادراك المركبات على

الاول والكليات على

الثاني والادراك غير

هذين الوصفين اليه وذلك لا ترد فيه وعن الثاني أن المعتبر امكان تطرق أحدهذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لأنه صدق وعن الثالث بأن قوله محمدوه مسيلة صادقان خبران وإن كانا في اللفظ خبرا واحدا لأنه يفيد اضافة الصدق الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم واضافته الى مسيلة وأحد الخبرين صادق والثاني كاذب سلمنا أنه خبر واحد لكنه كاذب لأنه يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كاذبا لاحالة خبر وأما التعريف الثاني فلا اعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقا أو كذبا فقولنا الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب جار مجرى قولنا الخبر هو الذي يحتمل الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول هو تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف الشيء بما لا يعرف الا به خبر وأما التعريف الثالث فلا اعتراض عليه من ثلاثة وجوه الاول أن وجود الشيء عند أبي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع أنه لا يفيد اضافة الشيء الى شيء آخر والثاني أنا اذا قلنا الحيوان الناطق يمتثل فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع أنه ليس بخبر لان الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة والثالث أن قولنا نفيا واثباتا يقتضي الدور لان النفي هو الاخبار عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر بهما دور * قال الرازي واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غنى عن الحد والرسم بدليلين (الاول) أن كل أحد يعلم بالضرورة اما أنه موجود واما أنه ليس معدوم وأن الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرنا (الثاني) أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضوع الذي يحسن فيه الامر ولولا أن هذه الحقائق ليست تصوراتها بدسيسة فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة تصور ابديها (قلت) حكم الذهنين أمرين بأن أحدهما له الآخر وليس له الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وكل واحد يدرك من نفسه ويجد تفرقة بينه وبين سائر أحواله النفسانية من أمسه ولذته وجوعه وعطشه واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك أن تصويره في الجملة بدسيسة مركز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فالاشكال غير وارد أيضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى بدسيسة التصور انتهى ويحجب عنه بأن المراد اللفظ الدال والاشكال وارد ولا نسلم ان مطلق اللفظ الدال بدسيسة التصور وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبله هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فإنه يتمتع أن يكون حاصل بالضرورة والاستدلال لتنافيهما وأجيب أيضا بأن المعلوم ضرورة انما هو نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية * وقيل ان الخبر لا يحد لتعسره وقد تقدم بيانه في تعريف العلم وقيل الاولى في حد الخبر أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالخارج ماهو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد عليه (قم) لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا في الخارج وكذا يخرج جميع المركبات التقيدية والاضافية واعتراض على هذا الحد بأنه ان كان المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج لم يصح في مثل اجتماع الضدين وشريك الباري معدوم محال وأجيب بأن المراد النسبة الخارجية عن المدلول سواء قامت تلك النسبة الخارجية بالذهن كالعلم أو بالخارج عن الذهن كالقيام أو لم تقم بشيء منهما نحو شريك الباري يتمتع به والاولى أن يقال في حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شيء * وما سبق * وقد اختلف

المسبوق بالجهل على
الثالث وأول الادراكين
أو الادراك المنفرد على
الرابع مع أن جميع
المدكورات من أفراد
العلم دفع الشارح جميع
هذه الايرادات حيث
بين بقوله (أى) العلم
(ادراك ما من شأنه ان
يعلم) أى تصور الشيء
أو التصديق بحاله نسبة
كان أو غيرها فيهما ان
المراد بالعرفه مطلق
الادراك الشامل للمطابق
وغیره فلا يلزم
الاستدراك المذكور
ولجميع أقسام الاستدراك
المدكورة للمعرفة فيكون
التعريف جامعاً وأن المراد
بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم
لا ما وقع عليه العلم فلا يلزم
تحصيل الحاصل ولا عدم
صدق العلم على شيء في
الواقع ويمكن ان يؤخذ
منه جواب لزوم الدور
أيضاً اذ المعلوم مشتق
من العلم فلا يعرف الا بعد
معرفة بان المراد بالمعلوم
ذات المعلوم لا مع وصف
العلم فالواجب لضرورة
التعريف بالمعلوم ادراكه
لكن ادراكه ممكن
بغير وصف المعلومية
نعم يرد على تعبير
الشارح في تفسير
الحد بالادراك بانه
محاذ عن العلم لان معناه
الحقيقي هو الحقوق

هل الخبر حقيقة في اللفظى والنفسى أم حقيقة في اللفظى مجازي في النفسى أم العكس كما وقع الخلاف في
الكلام على هذه الثلاثة الاقوال لان الخبر قسم من اقسامه واذا عرفت الاختلاف في تعريف الخبر عرفت بأن
ما لا يكون كذلك ليس بخبر ويسمونه انشاء وتنبها ويندرج فيه الامر والنهى والاستفهام والنداء والتثني
والعرض والترجي والقسم ■

(النوع الثانى) أن الخبر ينقسم الى صدق وكذب وخالف في ذلك القرافى وادعى أن العرب لم تضع الخبر الا
للاصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع ونظيره قولهم
الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وقد أجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الاول ثم استدل على ذلك باتفاق اللغويين
والنحاة على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي ولم يقل أحد أن معناه صدور القيام أو عدمه
وانما احتماله له من جهة المتكلم لا من جهة اللغة وأجيب عنه بأنه مصادم للاجماع على أن الخبر موضوع لاعم
من ذلك وما ادعاه من أن معنى قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي باتفاق أهل اللغة والنحو ممنوع فان
مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب ويحجب عن هذا الجواب بأن هذا الاحتمال ان كان
من جهة المتكلم فلا يقدر على القرافى بل هو معترف به كما تقدم عنه وان كان من جهة اللغة فذلك مجرد دعوى
ويقوى ما قاله القرافى اجماع أهل اللغة قبل ورود الشرع وبعده على مدح الصادق وذم الكاذب ولو كان
الخبر موضوعاً لعلمه لما كان على من تكلم بما هو موضوع من بأس * ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور الى أنه لا واسطة
بين الصدق والكذب لان الحكم امام مطابق للخارج أولاً والاوّل الصدق والثاني الكذب وأثبت الجاحظ
الواسطة بينهما فقال الخبر امام مطابق للخارج أولاً لمطابق والمطابق امام مع اعتقاد أنه مطابق أولاً وغير المطابق
امام مع اعتقاد أنه غير مطابق أولاً والثاني منهما هو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب واستدل بقوله
تعالى (أفترى على الله كذباً أم به حجة) بوجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى
تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً لانهم لا يعتقدون كونه صدقاً وقد صرح حواشى الكذب عنه لكونه
قسيمه وما ذاك الا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد وأجيب بأن المراد من الآية افتراء أم لم يفتري فيكون
مجنوناً لان المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنوناً والمراد أقصد فيكون مجنوناً أم لم يقصد فلا
يكون خبراً والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابلته قد يكون كذباً وان سلم فقد لا يكون خبراً فيكون
هذا حصر الكذب في نوعه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد قال الرازى في المحصول والحق أن المسئلة
لفظية لاننا نعلم بالبدية أن كل خبر فاما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه أولاً لا يكون مطابقاً فان أريد بالصدق الخبر
المطابق كيف كان وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق
والكذب وان أريد بالصدق ما يكون مطابقاً مع ان الخبر يكون عالمياً بكونه مطابقاً بالكذب الذى لا يكون
مطابقاً مع ان الخبر يكون عالمياً بأنه غير مطابق كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذى لا يعلم قائله أنه
مطابق أم لا فثبت أن المسئلة لفظية انتهى وقال النظام ومن تابعه من أهل الاصول والفقهاء أن الصدق مطابقة
الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقة للاعتقاد واستدل بالنقل والعقل * أما النقل فيقول تعالى (اذا جاءك
المتافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المتافقين لكاذبون) فان الله سبحانه
حكم في هذه الآية حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقة للواقع فلو كان للمطابقة
لواقع أولعدهما مدخل في الصدق والكذب لما كانوا كاذبين لان خبرهم هذا مطابق للواقع ولا واسطة بين
الصدق والكذب وأجيب بأن التكذيب راجع الى خبر تضمنه معنى تشهد انك لرسول الله وهو ان شهادتهم
هذه من صمم القلب وخلص الاعتقاد لان ذلك معنى الشهادة سيما بعد تأكيد باللام والجملة الاسمية
وأجيب أيضاً بأن التكذيب راجع الى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع

والوصول والمجاز تصان
عنه الحدود قال في شرح
المواقف فان أجيب
باشتهاره في معنى العلم قلنا
لم يندفع بذلك تعريف
الشيء بنفسه لان المعنى
المجازى هو العلم نفسه
فكانه قيل هو علم المعلوم
انتهى ويمكن أن يجاب
باشتهاره فيما هو أعم من
العلم وهو وصول النفس
الى المعنى في الجملة فيندفع
ما ذكرنا وان قولنا ما
من شأنه كذا إيراده تارة
ما يمكن فيه كذا وأخرى
ما العادة فيه كذا فعلى
الاول يخرج معرفة ما
يتمتع معرفته ككهنه ذاته
تعالى كما ذهب اليه الحكماء
والغزالي وعلى الثاني
يخرج معرفة ما تحت
الارضين وما وراء
الافلاك وما في بطون
البحار فلا يكون التعريف
جامعا لوجوب تناوله
سائر الافراد ولو تمتع
ويمكن أن يجاب بأن المراد
ما يمكن أن يعلم ولو لله تعالى
أولئك أو حتى وكنه ذاته
معلوم له لشمول علمه
تعالى وما تحت الارضين
وما ذكر معه معلومة له
تعالى ولبعض خلقه أيضا
كاللائكة والجن واحترز
بقوله (على ما) أى على
الوجه الذى أو على وجه
ووصف (هو) أى مامن
شأنه ان يعلم ملتبس
(به) أى بذلك الوجه
(في الواقع) عن ادراك

وأجيب أيضا بان التكذيب راجع الى حلقيهم المدلول عليه بقوله (لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها
الاول) ولا يخفى ما في الاجوبة من مزيد التكلف ولكنه ألجأ الى المصير اليها الجمع بين الأدلة وأما العقل فمن
وجيب (الاول) ان من غلب على ظنه أن زيد في الدار ثم ظهر أنه ما كان كذلك لم يقل أحد انه كذب في هذا الخبر
بل يقال خطأ أو وهم (الثاني) أن أكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذى لا يطابق الخبر
عنه كذا بطرق الكذب الى كلام الشارع * واحتج الجمهور على ما قالوه من أن صدق الخبر بمطابقته وكذبه بعدمها
بقوله سبحانه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من إله الا إله واحد) فكذبهم الله سبحانه مع كونهم
يعتقدون ذلك وبقوله (وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين) والآيات في هذا المعنى كثيرة * وبدل
لذلك من السنة ما ثبت في الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع وقد قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة
من الصحابة قالوا بطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك
بل له أجره مرتين فكذبهم صلى الله عليه وآله وسلم مع أنهم انما أخبروا بما كان في اعتقادهم * وفي البخارى
وغيره أن أباسفيان قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح أن سعد بن عبادة قال اليوم تستحل الكعبة
فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة * واحتجوا بالايجاع على تكذيب
اليهود والنصارى في كفر ياتهم مع أن العلم أنهم يعتقدون صحة تلك الكفريات وكذلك وقع الاجماع على تكذيب
الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقة الاعتقاد وهو الذى يظهر لى أن الخبر لا يتصف بالصدق الا اذا جمع بين
مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما أو أحدهما فكذب فيقال في تعريفهما هكذا الصدق ما يطابق الواقع
والاعتقاد والكذب ما خالفهما أو أحدهما ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لان المعتبر هو كلام العقلاء فلا يرد كلام
الساهى والمجنون والنائم وجميع أدلة الأقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا ولا يرد عليه شئ * مما ورد
عليها (فان قلت) من جملة ما استدلل به الجمهور الاجماع على تصديق الكافر اذا قال الاسلام حق وهو انما يطابق
الواقع لا الاعتقاد (قلت) ليس النزاع الا في مدلول الصدق والكذب لغة لا شرعا وهذا الاجماع انما هو من أهل
الشرع لا من أهل اللغة والدليل الذى هو اجماعهم شرعى لا لغوى ولكن الكذب المذموم شرعا هو المخالف
للاعتقاد سواء طابق الواقع أو خالفه وذلك لا يمنع من صدق وصف ما خالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب
(النوع الثالث) في تقسيم الخبر لغة من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن قد يقطع بصدقه وقد يقطع
بكذبه لا مور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع فهذه ثلاثة أقسام *
(القسم الاول) المقطوع بصدقه وهو اما أن يعلم بالضرورة أو بالنظر فالمعلوم بالضرورة نفسه وهو المتواتر
أو بموافقة العلم الضرورى وهى الاوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان الاول
أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يجربه صادقا كقولنا العالم حادث والضرب الثانى أن
يدل الدليل على صدق الخبر فيكون كل ما يجربه مستحقا وهو ضروب الاول خبر من دل الدليل على أن الصدق
وصف واجب له وهو الله عز وجل الثانى من دلت المعجزة على صدقه وهم الانبياء صلوات الله عليهم الثالث من
صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل الاممة على القول بأن الاجماع حجة قطعية *
(القسم الثانى) المقطوع بكذبه وهو ضروب الاول المعلوم خلافه اما بالضرورة كالأخبار باجتماع
القيضين أو ارتفاعها الثانى المعلوم خلافه اما بالاستدلال كالأخبار بقدم العالم أو بخلاف ما هو من
قطعيات الشريعة الثالث الخبر الذى لو كان صحيحا لتوفرت الدواعى على نقله متواترا اما لكونه من أصول
الشريعة واما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة الرابع خبر مدعى الرسالة من غير
معجزة الخامس كل خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل ومن ذلك الخبر الآحادى اذا خالف القطعى كالتواتر *
(القسم الثالث) ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فانه لا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح

المعلوم لأعلى ما هو به
مطلقا أو على ما هو به في
الاعتقاد دون الواقع فإنه
جهل كما يعلم مما يأتي
والواقع قيل علم الله وقيل
اللوح المحفوظ وقيل
غير ذلك مما هو في محله وبقى
في هذا التعريف مباحث
آخر بينها في الأصل
ومعرفة المعلوم على ما هو
به في الواقع (كادراك
الإنسان) أي تصوره
(بأنه) أي بسبب أوبالية
تصوراته (حيوان ناطق)
والمراد تصور معنى حيوان
ناطق فإنه في الواقع معنى
الإنسان وذاته على بحث
فيه في محله (والجهل تصور
الشيء) أي المعنى مطلقا
ولما كان التصور يطلق
تارة على مقابلة التصديق
وهو الأشهر والمراد عند
الاطلاق وأخرى على
مطلق الإدراك الشامل
للقسمين كان المتبادر
إرادة الأول وهو فاسد
لجريان الجهل في
التصديقات أيضا بل
يختص بهابناء على ما هو
الحق عندهم أن التصورات
لا تحتمل عدم المطابقة
قال في شرح المواقف
لا يوصف التصور بعدم
المطابقة أصلا فانا إذا رأينا
من بعيد شجها هو حجر
مثلا وحصل منه في
أذهاننا صورة إنسان فتلك
الصورة صورة إنسان
وعلم تصوري به
والخطاب إنما هو في حكم

صدقه ولا يقطع بصدقه وذلك كخبر العدل وقد ترجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق
(النوع الرابع) أن الخبر باعتبار آخر ينقسم إلى متواتر وأحد القسم الأول المتواتر وهو في اللغة عبارة عن
مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهم ما يؤخذ من التواتر في الاصطلاح خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل
العلم بقولهم وقيل في تعريفه هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل خبر جمع عن محسوس يتمتع تواترهم
على الكذب من حيث كثرتهم فقوله من حيث كثرتهم لإخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن
الكثرة كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظر أو كما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ما ذكرنا كذلك يخرج من قيد
بنفسه في الحد الذي قبله وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري فذهب الجمهور إلى
أنه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين البصري أنه نظري وقال الغزالي أنه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا
بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها وقال المرتضى والآمدي بالوقف والحق قول الجمهور للقطع بأن نجد نفوسنا
جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الأشخاص الماضية قبلنا جزا مالا عن التردد جازيا مجرى جزئنا
بوجود المشاهدات فالنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر كالنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات
وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكاملة وأيضا لو لم يكن ضروريا لاقتصر إلى توسيط المقدمتين واللازم منتف
لأن العلم بذلك قطعاً مع تنقاه المقدمتين لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب واستدل القائل بأنه
لا يفيد العلم بقولهم لا تنكر حصول الظن القوي بوجود ما ذكرتم لكن لا نسلم حصول اليقين وذلك لانا إذا عرضنا
على عقولنا وجود المدينة القلانية أو الشخص الفلاني ما جاء التواتر بوجودها وعرضنا على عقولنا أن الواحد
نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثاني أقوى من الجزم بالأول وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض إلى
المرجوح وأيضا جزمنا بهذه الأمور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذي رأيته
اليوم هو الذي رأيته أمس مع أن هذا الجزم ليس بيقين ولا ضروري لأنه يجوز أن يوجد شخص مساو له في
الصورة من كل وجه ويحجب عن هذا بأنه تشكيك في أمر ضروري فلا يستحق صاحبه الجواب كما أن من أنكر
المشاهدات لا يستحق الجواب فأنالوجوزنا أن هذا الشخص المرئي اليوم غير الشخص المرئي أمس لكان ذلك
مستلزما للتشكيك في المشاهدات والقائلون بأنه نظري بقولهم لو كان ضروريا لعلم بالضرورة أنه ضروري
وأوجب بالمعارضة بأنه لو كان نظرياً لعلم بالضرورة كونه نظرياً كغيره من النظريات وبالحل وذلك أن
الضرورة والنظرية صفتان للعلم ولا يلزم من ضرورة العلم ضرورة صفته واحتج الجمهور أيضاً بأن العلم
الحاصل بالتواتر لو كان نظرياً لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة فلما
حصل ذلك لهم علمنا أنه ليس بنظري وكما يندفع بأدلة الجمهور قول من قال أنه نظري يندفع أيضاً قول من قال أنه
قسم ثالث وقول من قال بالوقف لأن سبب وقفه ليس الاعتراض الأدلة عليه وقد انضح بما ذكرنا أنه لا تعارض فلا
وقف واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم وما روى من الخلاف
في ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه ■
ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيداً للعلم الضروري إلا بشرط منها ما يرجع إلى المخبرين ومنها ما يرجع
إلى السامعين فالتى ترجع إلى المخبرين أمور أربعة ■
(الأول) أن يكونوا عليين بما أخبروا به غير مجازفين فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع هكذا اعتبر هذا
الشرط جماعة من أهل العلم منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وقيل أنه غير محتاج إليه لأنه إن أريد وجوب علم
الكل به فباطل لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين به مقلداً فيه أو ظاناً له أو مجازفاً وإن أريد وجوب علم البعض
فسلم ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين إلى الحسن ■
(الشرط الثاني) أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول

العقل بان هذه الصورة
للشبح المرئي فالتصورات
كلها مطابقة لما هي
تصورات له موجودا
كان أو معدوما ممكنا
أو مستعاضا وعدم المطابقة في
أحكام العقل المقارنة
لتلك التصورات انتهى
وفيه كلام مذكور مع
جوابه في محله لا يحتمله
هذا المختصر فلهذا بين
الشارح أن المراد بالتصور
هنا مطلق الادراك بقوله
أي الجهل (ادراكه)
(أي) الشيء مطلقا سواء
كان ذلك الادراك تصديقا
كافي ادراك النسبة على
وجه القبول والاذعان
أو تصورا كما في ادراك
غيرها أو ادراكها لعل
الوجه المذكور أو ادراكه
ادراكا تصديقا فقط
على ما تقدم حال كون
ذلك الشيء المدرك كائنا
(على خلاف ما) أي على
حال ووصف مخالف للحال
والوصف الذي (هو)
ذلك الشيء ملبس (به) من
حقيقته أو عارضه
(في الواقع) كما هو
المتبادر من اطلاق قولنا
هو به سواء كان ذلك
الادراك مستندا إلى شبهة
أو تقليد فليس الثبات
معتبر فيه وكان في تغيير
المصنف الأسلوب حيث
عبر في العلم بالمعرفة وفي
الجهل بالتصور رمز إلى
اختلافهما بحسب الحقيقة
وتضاديهما لصديق حد

الغلط فيه قال الاستاذ أبو منصور فأما اذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال
أو عن شبهة فان ذلك لا يوجب علما ضروريا لان المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم
وتوحيد الصانع ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقع لهم العلم
الضروري بذلك لان العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار انتهى فهو من تمام هذا الشرط أن لا تكون
المشاهدة والسمع على سبيل غلط الحسن كافي أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام وأيضا لا بد أن يكونوا
على صفة يوثق معها بقولهم فلو أخبروا متلعين أو مكريين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت اليه
(الشرط الثالث) أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين بل
ضابطه حصول العلم الضروري به فاذا حصل ذلك علما أنه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور وقال قوم
منهم القاضي أبو الطيب الطبري يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة لانه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما
احتاج إلحاقهم إلى السؤال عن عدالتهم اذا شهدوا عنده وقال ابن السمعاني ذهب أصحاب الشافعي إلى أنه
لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فإزاد وحكاه الاستاذ أبو منصور عن الجبائي واستدل بعض أهل هذا
القول بأن الخمسة عدد أولى العزم من الرسل على الأشهر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات
الله عليهم وسلامه ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه
وقيل يشترط أن يكونوا سبعة بعد أهل الكهف وهو باطل وقيل يشترط عشرة وبه قال الاصطخري واستدل
على ذلك بأن مادونها جمع قلة وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن يكونوا اثني عشر بعد النقاء
لموسى عليه السلام لانهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم وهذا استدلال ضعيف أيضا وقيل يشترط أن
يكونوا عشرين لقوله سبحانه (ان يكن منكم عشرون صابرون) وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل
النزاع وان قال المستدل بأنهم انما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بسلامتهم فان المقام ليس مقام خبر ولا
استخبار وقد روى هذا القول عن أبي الهذيل وغيره من المعتزلة وقيل يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر
في الجمعة وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الاصل فضلا عن الفرع وقيل يشترط أن يكونوا سبعين
لقوله (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وهذا أيضا استدلال باطل وقيل يشترط أن يكونوا ثلثمائة وبضعة
عشر بعد أهل بدر وهذا أيضا استدلال باطل خارج عن محل النزاع وقيل يشترط أن يكونوا خمس عشرة
مائة بعد بيعة أهل الرضوان وهذا أيضا باطل وقيل سبع عشرة مائة لانه عدد أهل بيعة الرضوان
وقيل أربع عشرة مائة لانه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالأجماع حكى
هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل وقال جماعة من الفقهاء لا بد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم
عدد * وبالله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين
محل النزاع جامع وانما ذكرناها ليعتبر بها المعتز ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من
جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد وبيحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرع لعباده فانه
لم يشرع لهم الا ما في كتابه وسنة رسوله *

(الشرط الرابع) وجود العدد المعتبر في كل الطبقات فيروى ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالخبر عنه
وقد اشترط عدالة الثقة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول وعلى هذا لا بد أن لا يكونوا كفارا
ولا فساقا ولا وجه لهذا الاشتراط فان حصول العلم الضروري بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك بل يحصل بخبر
الكفار والفساق والصغار المميزين والاحرار والعبيد وذلك هو المعتبر وقد اشترط أيضا اختلاف أنساب أهل
التواتر واشترط أيضا اختلاف أديانهم واشترط أيضا اختلاف أوطانهم واشترط أيضا كون المعصوم منهم كما
يقول الامامية ولا وجه لشيء من هذه الشروط وأما الشروط التي ترجع إلى السامعين فلا بد أن يكونوا عاقلين

الضدين عليهما فانهما

معين وجوديان يستحيل
اجتماعهما في محل واحد
وبينهما غاية الخلاف أيضا
خلافاً لزعم المعتزلة
تمائلهما فامتناع
اجتماعهما للممانعة لا
للمصادفة والاحتجاج لذلك

ولما يتعلق به مقرر في
الكلام وادراك الشيء
على خلاف ماهو به في
الواقع (كادراك
الفلاسفة) ادراكا
تصديقا (ان العالم) بفتح
اللام وهو ما سوى ذات
الله تعالى وصفاته من
الجواهر والاعراض
(قديم) بذاته وصفاته او
بذاته دون صفاته على
خلاف وتفصيل عندهم
مقرر في محله فانه ادراك
الشيء على خلاف ماهو به

في الواقع من حدوثه
بالبراهين المقررة في
الكلام (وبعضهم) أي
الاصوليين أو العلماء
(وصف هذا الجبل)
المعرف بما ذكر رأي نعته
وسماه (بالركب) فقال
مثلا والجبل المركب كذا
واتما وصف بالركب
لتركبه من جهلين لانه
يعتقد الشيء على خلاف
ماهو عليه فهذا جبل
بذلك الشيء ويعتقد انه
يعتقده على ماهو عليه
فهذا جبل آخر وقد
تركبا معا (وجعل) هذا
البعض الجبل (البسيط) الذي
يقابل المركب (عديم

اذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له والثاني أن يكونوا عالمين بمبدول الخبر والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد
ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه *

للم (القسم الثاني) بين الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيد أصلاً أو يفيد بالقرائن الخارجية
عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال أحمد بن حنبل أن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاة
ابن حزم في كتاب الاحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرايسي والخارث المحاسبي قال وبه يقول
وحكاة ابن خواز منداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل
الحديث أن منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه وحكي صاحب المصادر عن أبي بكر
القفال أنه يوجب العلم الظاهر وقيل في تعريفه هو ما ينته بنفسه إلى التواتر سواء أكثر رواته أو قلوا وهذا كالأول
في نفي الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل في تعريفه هو ما يفيد الظن واعتراض عليه بما يفيد الظن من الاخبار
ورد بأن الخبر الذي لا يفيد الظن لا يراد دخوله في التعريف اذ لا يثبت به حكم والمراد تعريف ما يثبت به الحكم
وأجيب عن هذا الرد بأن الحديث الضعيف الذي لم ينته تضعيفه إلى حد يكون به باطلا موضوعا يثبت به الحكم مع
كونه لا يفيد الظن ويرد هذا الجواب بان الضعيف الذي يبلغ ضعفه إلى حد لا يحصل معه الظن لا يثبت به الحكم
ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شرع عام وانما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أو لغيره لحصول الظن بصدق
ذلك وثبوته عن الشارع * وقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التعبد به وقال القاشاني
والرافضة وابن داود لا يجب العمل به وحكاة الماوردي عن الأصم وابن علي وقال انه ما قال لا يقبل خبر الواحد في
السنن والديانات ويقبل في غيره من أدلة الشرع وحكي الجويني في شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه
لا يقبل خبر الواحد إلا بعد قرينة تنضم إليه وهو علم الضرورة بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق وقال واليه
ذهب أبو الحسين بن اللبان الفرضي قال بعد حكايته هذا عنه فان تاب فالله رحمه والافهم مسألة التكفير لانه اجماع
من أنكره يكفر به قال ابن السمعاني واختلفوا يعني القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول
ف قيل منع منه العقل وينسب إلى ابن علي والأصم وقال القاشاني من أهل الظاهر والشيعة منع منه الشرع فقالوا
انه لا يفيد الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا ومحاجب عن هذا بأنه عام مخصوص لما ثبت في الشريعة من العمل
بأخبار الآحاد * ثم اختلف الجمهور في طريق اثباته فلا أكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال أحمد بن حنبل
والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو جعفر الطوسي من الامامية والصيرفي من الشافعية
ان الدليل العقلي دل على وجوب العمل لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الاشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد
وهو أماديل السمع فقد استدلووا من الكتاب بمثل قوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ) ومثل قوله تعالى (فلو لانفر
من كل فرقة منهم طائفة) ومن السنة بمثل قصة أهل قبلما أناهم واحداً خبرهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا وبلغ
ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليهم ومثل بعثه صلى الله عليه وسلم لعالمه واحداً بعد واحد وكذلك بعثه
بالفرد من الرسل يدعو الناس إلى الاسلام ومن الاجماع باجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد
وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولو أنكره منكر لنقل الينا وذلك يوجب العلم العام العادي باتفاقهم كالقول الصريح
قال ابن دقيق العيد ومن تتبع أخبار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وجمهور الامامة ما عدا هذه الفرقة
السييرة علم ذلك قطعاً انتهى * وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح لامتسكه به ومن
تبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعهم بأخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث
لا يتسع له الامتناف بسيطاً واذ وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الاحوال فذلك لاسباب خارجة
عن كونه خبر واحداً من ريب في الصحة أو تهمة للراوي أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك * واعلم أن
الاحاد تنقسم إلى أقسام فمنها خبر الواحد وهو هذا الذي تقدم ذكره (والقسم الثاني) المستفيض وهو ما رواه

العلم) عما من شأنه ان يكون علما (بالشيء) مطلقة بان لا يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة كما في المواقف وشرحه ودخل في عدم العلم بالشيء السهو والغفلة والذهول وما بعد العلم وغيره وفي ذلك كلام مذكور في الاصل وعدم العلم بالشيء (كعدم علما) معاشر الادميين ولوفي الجملة (بما تحت الارضين) أو بعضهما أو بعض اجزائها (وما في بطون البحار) أو بعضها وانما اطلق الشيء ومثله بما ذكر الحكاية كلام هذا البعض فلا ينافي مامشى عليه في شرح جمع الجوامع تبعاله من تقييده بالمقصود وتصريحه بالاحتراز عما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا انتهى (وعلى ظاهر) (ما ذكره المصنف) من التعريف الظاهر في انه لمطلق الجهل حيث لم يقيد المعرفة به بالمركب يشعر بأنه لنوع منه وانه بقي منه نوع آخر (لا يسمى هذا) أي عدم العلم بالشيء (جهلا) اذ لا يصدق عليه تصور الشيء لاتفاء تصوره مطلقا (والعلم) أي طبيعة العلم الحادث من حيث هي تنقسم الى قسمين ضروري ومكتسب فخرج

ثلاثة فصاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة وقال أبو اسحق الشيرازي أقل ما ثبت به الاستفاضة اثنان قال السبكي والخيار عندنا أن المستفيض ما يعده الناس شائعا والقسم الثالث المشهور وهو ما اشتهر ولوفي القرن الثاني أو الثالث الى حديثه ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ولا يعتبر الشهرة بعد القرنين هكذا قال الحنفية فاعتبروا التواتر في بعض لحقاته وهي الطبقة التي روتها في القرن الثاني أو الثالث فقط فينه وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه لصدقه ما على ما رواه الثلاثة فصاعدا ولم يتواتر في القرن الاول ثم تواتر في أحد القرنين المذكورين وانفراد المستفيض اذ لم ينته في أحدهما الى التواتر وانفراد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الاول ثم تواتر في الثاني والثالث وجعل الجصاص المشهور قسما من المتواتر ووافقه جماعة من أصحاب الحنفية وأما حمورهم فجعلوه قسما لا متواترا لقسما منه كما تقدم * واعلم أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من افادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما اذا كان خبر واحد لم ينضم اليه ما يقويه وأما اذا انضم اليه ما يقويه أو كان مشهورا أو مستقيضا فلا يجري فيه الخلاف المذكور ولا نزاع في أن خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول فكانوا يبين عامل به ومتأول له ومن هذا القسم احاديث صحيحة البخاري ومسلم فان الامة تلتقت ما فهم بالقبول ومن لم يعمل ببعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول والبحث مقرر بأدلة في غير هذا الموضوع (قيل) ومن خبر الواحد المعلوم صدقه أن يخبره في حضور جماعة هي نصاب التواتر ولم يقدحوا في روايته مع كونهم ممن يعرف علم الرواية ولا مانع من نعمهم من القدر في ذلك وفي هذا نظروا واختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن فقليل يفيد العلم وقيل لا يفيد وهذا خلاف لفظي لان القرائن ان كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه أيضا اذا أخبر بخبر بخبرته صلى الله عليه وسلم بخبر يتعلق بالأمور الدينية وسمعه صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر عليه لا اذا كان الخبر يتعلق بغير الأمور الدينية (فرع) العمل بخبر الواحد له شروط منها ما هو في الخبر وهو الراوى ومنها ما هو في الخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال أما الشروط الراجعة الى الراوى فخمسة (الاول) التكليف فلا تقبل رواية الصبي والمجنون ونقل القاضي الاجماع على رد رواية الصبي واعتراض عليه الغزيري وقال بل هما قولان للشافعي في اخباره عن القبله كما حكاه القاضي حسين في تعليقه قال ولا يحابنا خلاف مشهور في قبول روايته في هلال رمضان وغيره قال الفوراني الاصح قبول روايته والوجه في رد روايته أنه قد يعلم أنه غير آثم لا ارتفاع قلم التكليف عنه في كذب وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع الى الصبيان مع أن فيهم من كان يطالع على أحوال النبوة وقد رجعوا الى النساء وسألوهن من وراء حجاب قال الغزالي في المتخول محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه أما غيره فلا يقبل قطعا وهذا الاشتراط انما هو باعتبار وقت الاداء للرواية أما التحملها صياها وأداهم مكلفا فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسين ومن كان مماثلهم كحمود بن الربيع فانه روى حديث أنه صلى الله عليه وسلم مع في فيه حجة وهو ابن خمس سنين واعتمد العلماء روايته وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد وهكذا التحمل وهو فاسق أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم ولا أعرف خلافا في عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك لانه وقت الجنون غير ضابط وقد روى جماعة اجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض في الدماء ليسيس الحاجة الى ذلك لكثرة وقوع الجنائيات فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم من تصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجنابة حتى يؤدوا الشهادة والاوى عدم القبول وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحجة على ما سياتي على اننا منع ثبوت هذا الاجماع القلي عنهم *
(الشرط الثاني) الاسلام فلا تقبل رواية الكافر من يهودى أو نصرانى أو غيرها اجماعا قال الرازى في

علمه تعالى فانه لا يوصف
بضرورة ولا كسب
واندفع ايراد أن المقسم
العلم وكل علم اما ضروري
او مكتسب فيلزم انقسام
الشيء الى نفسه والى غيره
وذلك لان المقسم طبيعة
العلم من حيث هي من غير
ملاحظة كونها ضرورية
او مكتسبة وان لم تكن
في الخارج عن احدها
فالعلم (الضروري ما) اي
علم لا اعتبار المقسم في
أقسامه فلا يقال التعريف
غير مانع لتناوله التقليد
وبعض أقسام الظن مع
أن واحدا منهما ليس
علما واقول كأن المراد
ليس علما بالمعنى المشهور
الذي الكلام فيه (لم يقع)
أي لم يحصل بذاته حصولا
ناشئا (عن نظر واستدلال)
وسياتي بيانها وان
حصل بكسب آخر
كالاغواء وتقليب الحديقة
والتميل بقوله (كالعلم
الواقع) أي الحاصل
(باحدى الحواس الخمس)
مبنى على قول الشيخ
أبي الحسن ان ادراك
الحواس يسمى علما
ورده الجمهور باننا نجد
فرا ضروري بابين العلم
الثام بهذا اللون وبين
ابصاره ولو كان الابصار
علما بالمصطلح لم يكن بينهما
فرق وأجيب بان ذلك
الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا
لسائر العلوم المنوع أو بالهوية
وبان ذلك الاستدلال

الحصول أجمعت الامة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم قال والمخالف من
أهل القبلة اذا كفرناه كالحجيم وغيره هل تقبل روايته أم لا الحق انه أن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته
والا قبلنا وهو قول أبي الحسين البصري وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم * لنا أن
المقتضى للعمل بها قائم ولا معارض فوجب العمل بها * بيان أن المقتضى قائم أن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره
عن الاقدام عليها فيحصل ظن الصدق فيجب العمل بها ويبان انه لا معارض أنهم أجمعوا على أن الكافر الذي
ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر متنف هنا قال واحتج المخالف بالنص والقياس أما النص فقوله
علي (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فأمر بالتثبت عندنا بالفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند
غيره وأما القياس فقد أجمعنا على أن الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة لا تقبل روايته فكذا هذا الكافر
والجامع أن قبول الرواية تفيد لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضى الازدلال وبينهما
تفاوتة أقصى ما في الباب أن يقال هذا الكافر جاهل لكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا * والجواب عن الاول أن
المعنى الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكيرة وعن الثاني الفرق بين الموضعين أن الكفر
في الخارج عن الملة أعظم من كفر صاحب التأويل وقد رأينا الشرع فرق بينهما في أمور كثيرة ومع ظهور الفرق
في مجموع الجمع هكذا قال الرازي * والحاصل أنه ان علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا
ان علم من مذهبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة
أو ترهيب عن معصية فقال الجمهور ومنهم القاضي أبو بكر وعبد الجبار والغزالي والآنمى لا يقبل قياسا
على الفاسق بل هو أولى وقال أبو الحسين البصري يقبل وهو رأي الجويني وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا
في الاول وعدم قبوله في ذلك الامر الخاص في الثاني ولا فرق في هذا بين المبتدع الذي يكفر بدعته وبين
المبتدع الذي لا يكفر بدعته وأما اذا كان ذلك المبتدع لا يستحيز الكذب فاختلفوا فيه على أقوال الاول
وهو روايته مطلقا لانه قد فسق بدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية وبه قال القاضي والاستاذ أبو منصور والشيخ
أبو اسحق الشيرازي والقول الثاني انه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف
والقول الثالث انه اذا كان داعية الى بدعته لم يقبل والاقبل وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن مالك
وبه جزم سليم قال القاضي عياض وهذا محتمل أنه اذا لم يدع يقبل ويحتمل أنه لا يقبل مطلقا انتهى والحق أنه
لا يقبل فيما يدعو الى بدعته ويقويها لافي غير ذلك قال الخطيب وهو مذهب احمد ونسبه ابن الصلاح الى
الاكثرين قال وهو أعدل المذاهب وأولاهم وفي الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا
واستشهادا كعمران بن حطان ودأود بن الحصين وغيرها ونقل أبو حاتم بن حبان في كتاب الثقات الإجماع
على ذلك قال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقا عليه وليس كما قال
وقال ابن القطان في كتاب الوهم والايهام الخلاف انما هو في غير الداعية أما الداعية فهو ساقط عند الجميع قال
أبو الوليد الباجي الخلاف في الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته (١) بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف في ترك حديثه
(الشرط الثالث) العدالة قال البرازي في الحصول هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى
والمرءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطيف
بالحبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القاذحة في المرءة كالاكل في الطريق والبول في الشارع ومحبة
الازدلال والافراط في المزاح والضابط فيه أن كل ما لا يؤمن من جرائته على الكذب يرد الرواية وما لا فلا انتهى
وأصل العدالة في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل أى مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين قال
الزركشى في البحر واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع
(١) كذا بالاصل ولعل في العبارة سقطا والاصل وأما الداعية بمعنى أنه يحمل الخ

انما يصح لو امكن العلم
بمتعلق الاحساس بطريق
آخر غير الحس وهو باطل
وقد نقل ان الاشعري
رجع عن هذا القول لان
البهائم ادراكا بالحواس
وليست من أولى العلم عرفا
ولالغة وجعل احساس
العقلاء علما دون احساس
البهائم محض اصطلاح
وتحكم والحواس جمع
حاسة بمعنى القوة الحساسة
فلا يرد أن حاسة اسم فاعل
من المزيد أى احساس بمعنى
ادرك واسم الفاعل من
المزيد على زنة المضارع
لا على فاعل وانما يجيء
على فاعل من المجرى وذلك
لان حاسة لم يرد به اسم
الفاعل بل هو اسم للقوة
المخصوصة وانما قال باحدى
بالباء أى بسببها أو بآلتها
دون لاحدى باللام للتنبيه
على ما اتفق عليه المحققون
من أن المدرك للكميات
والجزئيات هو النفس
الناطقة وان نسبة الادراك
الى قواها كنسبة القطع
الى السكين خلافا لما قال
ان النفس لا تدرك الجزئيات
وخرج بقوله (الظاهرة)
الحواس الحس الباطنية
التي قال بها
الفلاسفة اذ لا تتم أدلتها
على الاصول الاسلامية
كما بين في محله وفائدة
هذا الوصف مع أن
المصنف بين الحواس
بما سيأتى فلم يتناول
كلامه الباطنة ليجتاح

عدم الفسق وعندنا ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الحسة كسرقة لقمة والردائل المباحة
كالبول في الطريق والمراد جنس الكبائر والردائل الصادق بواحدة قال ابن القشيري والذي صح عن
الشافعي أنه قال في الناس من يمحض الطاعة فلا يميزها بمعصية وفي المسلمين من يمحض المعصية ولا يميزها
بالطاعة فلا سبيل الى رد الكل ولا الى قبول الكل فان كان الاغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة
قبلت شهادته وروايته وان كان الاغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها قال ابن السمعاني لا بد في العدل من
أربع شرائط المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدرح في دين أو عرس
وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم وأن لا يعتقد من المذاهب ما يردده أصول الشرع قال
الجويني الثقة هي المعتمد عليها في الخبر فتي حصلت الثقة بالخبر قبل وقال ابن الحاجب في حد العدالة هي محافظة
دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة فزاد قيد عدم البدعة وقد عرفت ما هو الحق في أهل
البدع في الشرط الذي مر قبل هذا * والاولى أن يقال في تعريف العدالة أنها التمسك بأداب الشرع فمن تمسك
بها فعلا وتركها فهو العدل المرضي ومن أخل بشئ منها فان كان الاخلال بذلك الشئ يقدرح في دين فاعله أو تاركه
كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الاشخاص
والازمنة والامكنة والاحوال فلا مدخل لذلك في هذا الامر الديني الذي تنبى عليه قنطرتان عظيمتان
وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة نعم من فعل ما يخالف ما يعده الناس مروءة عرفا لا شرعافه وتاركه
للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية *

وقد اختلف الناس هل المعاصي منقسمة الى صغائر وكبائر أم هي قسم واحد فذهب الجمهور الى أنها منقسمة
الى صغائر وكبائر ويدل على ذلك قوله سبحانه (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) ويدل عليه ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم متواترا
من تخصيص بعض الذنوب باسم الكبائر وبعضها بكبر الكبائر وذهب جماعة الى أن المعاصي قسم واحد
ومنها الاستاذ أبو اسحق والجويني وابن فورك ومن تابعهم قالوا ان المعاصي كلها كبائر وانما يقال لبعضها
صغيرة بالنسبة الى ما هو أكبر كما يقال الزنا صغيرة بالنسبة الى الكفر والقتل المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا
وكلها كبائر (قالوا) ومعنى قوله (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) ان تجتنبوا الكفر تكفرت عنكم سيئاتكم
التي هي دون الكفر والقول الاول راجح * وهنا مذهب ثالث ذهب اليه الحلبي فقال ان المعاصي تنقسم
حد (١) الكبائر الى ثلاثة أقسام صغيرة وكبيرة وفاحشة فقتل النفس بغير حق كبيرة فان قتل ذارحله ففاحشة
فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا *

ثم اختلفوا في الكبائر هل تعرف بالحد أولا تعرف الا بالعدد فقال الجمهور انها تعرف بالحد ثم اختلفوا في ذلك
فقيل انها المعاصي الموجبة للحد وقال بعضهم هي ما يلحق صاحبها وعيد شديد وقال آخرون ما يشعر بقله كرات
مرتكبها بالدين وقيل ما كان فيه مفسدة وقال الجويني مانص الكتاب على تحريمه أو وجب في حقه حد وقيل
ما ورد الوعيد عليه مع الحد أو لفظ يفيد الكبر وقال جماعة انها لا تعرف الا بالعدد ثم اختلفوا هل
تتخصص في عدد معين أم لا فقيل هي سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل اثنتا عشرة وقيل أربع عشرة
وقيل ست وثلاثون وقيل سبعون والى السبعين أنهاها الحافظ الذهبي في جزء صنفه في ذلك وقد جمع
ابن حجر الهيثمي فيها مصنفًا حافلا ساء الزواجر في الكبائر وذكر فيه نحو أربع مئة معصية * وبالجملة
فلا دليل يدل على انحصارها في عدد معين ومن المنصوص عليه منها القتل والزنا واللواط وشرب
الخمر والسرق والغصب والقتل والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار

(١) قوله حد الكبائر منصوب أى بحسب حد الكبائر

الى الاحتراز عنها التنبه
على الباطنة اذ لا تفهم
مما ذكره وهي أيضا
خمس الحس المشترك
وهي القوة التي ترسم
فيها صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس
الظاهرة والخيال وهي
القوة التي تحفظ الصور
المرتبعة في الحس
المشترك والوهم وهي
القوة التي يدرك بها
المعاني الجزئية كالعداوة
التي تدركها الشاة من
الذئب والمحبة التي تدركها
من أمها والحافظة وهي
القوة التي تحفظ المعاني
التي يدركها الوهم والمتخيلة
وهي القوة المتصرفة في
الصور التي تأخذها من
الحس المشترك والمعاني
التي تأخذها من الوهم
بالتركيب والتفريق
وتسمى المفكرة (وهي)
أي الحواس الخمس
الظاهرة (السمع) وهو
قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ
تدرك بها الاصوات
(والبصر) وهو قوة
مودعة في العصتين
المجوفتين اللتين يتلاقيان
في مقدم الدماغ ثم يفرقان
فيؤديان الى العينين التي
من جهة اليمنى الى العين
اليمنى والتي من جهة
اليسرى الى العين اليسرى
تدرك بها الاضواء
والالوان وغير ذلك

من الزحف وأخذ مال اليتيم وخيانة الكيل والوزن والسكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقديم الصلاة وتأخيرها وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والديانة ومنع
الكافة واليأس من الرحمة وأمن المنكر والظهار وأكل لحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والربا والغلول
والسحر وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار
ونستاع الزوجة من زوجها بلا سبب * وقد قيل ان الاصرار على الصغيرة حكمه حكم مرتكب الكبيرة
ليس على هذا دليل يصلح للتمسك به وانما هي مقالة لبعض الصوفية فانه قال لاصغيرة مع اصرار وقد
روى بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثا ولا يصح ذلك بل الحق أن الاصرار
حكمه ما أصر عليه فالاصرار على الصغيرة صغيرة والاصرار على الكبيرة كبيرة *
واذا تقررتك هذا فاعلم أنه لا عدالة لفاسق * وقد حكى مسلم في صحيحه الاجماع على رد خبر الفاسق
فقال انه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم قال الجويني والخفيع وان باحوا
بشهادته الفاسق فلم يوجبوا بقبول روايته فان قال به قائل فهو مسبوق بالاجماع قال الرازي في
الحصول اذا أقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فاما أن يكون
مظنونا أو مقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال وان كان مقطوعا به قبلت أيضا * لنا ان ظن
بعدمه راجح والعمل بهذا الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به * احتج الخصم بأن منصب
رواية لا يليق بالفاسق أقصى ما في الباب أنه جهل فسقه لكن جهله بنفسه فسق آخر فاذا منع أحد الفسقين
عن قبول الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع * والجواب أنه اذا علم كونه فسقا دل اقدمه عليه على اجترائه
على العصية بخلافه اذا لم يعلم ذلك ويحجب عن هذا الجواب بأن اخلافه بأمر دينه الى حديثه معه
ما يوجب الفسق يدل بأبلغ دلالة على اجترائه على دينه وتهاونه بما يجب عليه من معرفته *
واختلف أهل العلم في رواية المجهول أي مجهول الحال مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه فذهب الجمهور
كالحاكم ابن الصلاح وغيره عنهم أن روايته غير مقبولة وقال أبو حنيفة تقبل روايته اكتفاء بسلامته من
التفسيق ظاهر او قال جماعة ان كان الراوي ان أو الرواة عنه لا يروون عن غير عدل قبل والافلا وهذا الخلاف
يتم لا يعرف حاله ظاهرا ولا باطنا وأما من كان عدلا في الظاهر ومجهول العدالة في الباطن فقال أبو حنيفة
يقبل ما لم يعلم الجرح وقال الشافعي لا يقبل ما لم تعلم العدالة وحكاه الكيعان الاكثرين وذكر الاصفهاني
أن المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الاسلام بغلبة العدالة على الناس اذ ذاك قالوا وأما المستور
في زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد وقال الجويني بالوقف اذا روى التحريم الى ظهور حاله * ولنا مجهول
العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه الا راو واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل ولم يخالف في ذلك الا من لم
يشترط في الراوى الا مجرد الاسلام وقال ابن عبد البر ان كان المنفرد بالرواية عنه لا يروى الا عن عدل كابن
مهدى وابن معين ويحيى القطان فانه تنتفى وترفع عنه الجهالة العينية والافلا وقال أبو الحسين بن القطان
ان زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته عنه وعمله بما رواه قبل والافلا وهذا هو ظاهر تصرف
ابن حبان في ثقافته فانه يحكم برفع الجهالة برواية واحدة وحكى ذلك عن النسائي أيضا قال أبو الوليد الباجي
ذهب جمهور أصحاب الحديث الى أن الراوى اذا روى عنه اثنان فصاعدا انتفت عنه الجهالة وهذا ليس بصحيح
عند المحققين من أصحاب الاصول لانه قد يروى الجماعة عن الواحد لا يعرفون حاله ولا يبرون شيئا من أمره
ويحدثون بما رويوا عنه على الجهالة اذ لم يعرفوا عدا لته انتهى * وفيه نظر لانهم انما يقولون بارتفاع جهالة العين
برواية الاثنتين فصاعدا عنه لا بارتفاع جهالة الحال كما سبق * والحق أنها لا تقبل برواية مجهول العين ولا مجهول
الحال لان حصول الظن بالمروى لا يكون الا اذا كان الراوى عدلا وقد دلت الادلة من الكتاب والسنة على

(واللمس) وهو قوة
منبثة في جميع البدن
تدركها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو
ذلك (والشم) وهو
قوة مودعة في العصبين
الزائدين التائنين في
مقدم الدماغ الشبهتين
بخلقي الثدي يدرك
بها الروائح (والذوق)
وهو قوة منبثة في
العصب المفروش على
جرم اللسان تدرك بها
الطعوم (فانه) أي العلم
الواقع به الشيء (يحصل)
بمجرد الاحساس بها
لذلك الشيء (من غير
نظر واستدلال) وأما
العلم المكتسب (دفع
بزيادة) وأما توهم عطف
العلم المكتسب على
مدخول كاف التمثيل
(فهو) العلم (الموقوف)
من حيث حصوله كما
هو المتبادر من الموقوف
بذاته كما هو المتبادر
من الحصول (على)
وجود (النظر والاستدلال)
الآتي بينهما فلا
يتوجه أن التعريف
غير مانع لشموله المعلوم
الموقوف عليهما لأن
الحاصل صورته لذاته
على أنه خارج أيضا
بموصوف الموقوف المقدر
أي العلم بدليل المقسم ولا
يرد أن المعلوم قد يكون
علما لانه باعتبار كونه علما
حاصل بذاته فهو من أفراد
المعرف وباعتبار كونه

المنع من العمل بالظن كقوله سبحانه (ان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله
الاجماع على قبول رواية العدل فكان كالحصص لتلك العموم فبقي من ليس بعدل داخل تحت العموم
وأياها تقرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أو الحال يحتمل أن يكون فاسقا وأن يكون غير فاسق
فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال لان عدم الفسق شرط في جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشرع
وأياها وجود الفسق مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا المانع وأما استدلال من قال بالقبول
بما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر فقال الذهبي والمزى وغيرهما من الحفاظ لا أصل
له وإنما هو من كلام بعض السلف ولو سلمنا أن له أصلا لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع لان صدق المجهول
غير ظاهر بل صدقه وكذبه مستويان وإذا عرفت هذا فلا يصدهم ما استشهدوا به لهذا الحديث الذي لم يصح
بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أقضى بنحو ما أسمع وهو في الصحيح وبما روى من قوله صلى الله عليه وآله
وسلم لعنه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال كان ظاهره علينا وبما في صحيح البخاري
عن عمر رضي الله عنه أنما نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم

(الشرط الرابع) الضبط فلا بد أن يكون الراوى ضابطا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه في حفظه
وقلة غلطه وسهوه فان كان كثير الغلط والسهو ردت روايته لا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه وان كان قليلا
الغلط قبل خبره لا فيما يعلم أنه غلط فيه كذا قال ابن السمعاني وغيره قال أبو بكر الصيرفي من أخطأ في حديث قبله
بدليل على الخطأ في غيره ولم يسقط لذلك حديثه ومن كثر بذلك خطأه وغلطه لم يقبل خبره لان المدار على حفظ
الحكاية قال الترمذي في العلل كل من كان متهمًا في الحديث بالكذب أو كان مغفلا يخطئ الكثرة فالذي احتار
أكثر أهل الحديث من الأئمة أن لا يشتغل بالرواية عنه انتهى وبالحاصل أن الأحوال ثلاثة إن غلب خطأه
وسهوه على حفظه فردود الأفياء علم أنه لم يخطئ فيه وان غلب حفظه على خطئه وسهوه فقبول الأفياء علم
أخطأ فيه وان استويا فالخلاف قال القاضي عبد الجبار يقبل لان جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودينه
وقال الشيخ أبو اسحق انه يرد وقيل انه يقبل خبره اذا كان مفسرا وهو أن يذكر من روى عنه ويعين وقيل
السمع منه وما أشبه ذلك والا فلا يقبل وبه قال القاضي حسين وحكاة الجويني عن الشافعي في الشهادة في
الرواية أولى وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوى ان كان تام الضبط مع بقية الشرور
المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح وان خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن وان كثر غلطه فحديثه من قسم الضعيف
ولا بد من تقييد هذا بما اذا لم يعلم بأنه لم يخطئ في رواه قال الكيا الطبري ولا يشترط انتفاء الغفلة ولا يوجب لحول
الغفلة له رد حديثه الا ان يعلم أنه قد لحقته الغفلة فيه بعينه وما ذكره صحيح اذا كان ممن تعتره الغفلة في
غير ما يرويه كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ فانهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من أمور الدنيا فاذا رويوا كانوا من
أحذق الناس بالرواية وأنهم فيما يتعلق بها وليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأتي
(الشرط الخامس) أن لا يكون الراوى مدلسا وسواء كان التدليس في المتن أو في الاسناد أما التدليس في
المتن فهو ان يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما التدليس في الاسناد فهو على أنواع (أحدها) ان يكون في ابدال
الاسماء فيعبر عن الراوى وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب (وثانيها) ان يسميه بتسمية غير مشهور
فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوى وذلك مثل من يكون مشهورا باسمه فيذكره الراوى
بكنيته أو العكس أي بما لا يروى له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل فان كان مقصد الراوى بذلك التعرير على
السامع بان المروى عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو أما أن يكون ذلك الرجل المروى عنه ضعيفا وكان العدول الى
غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف فهذا التدليس قاذح في عدالة

معلوما حاصل بصورته
فهو خارج عنها ولا يخفى
أن العلم المنقسم الى
الضروري والمكتسب
شامل للتصور والتصديق
وان كانت عبارة المصنف
قد لا تشمل التصور لعدم
صدق الاستدلال بالنسبة
اليه على ماسأى والموقوف
على النظر والاستدلال
(كالم) التصديق (بان
العالم) وتقدم أنه ماسوى
ذات الله تعالى وصفاته
من جواهر وأعراض
(حادث) حدوثا زمانيا
أى مسبوق وجوده بعدمه
(فانه) أى هذا العلم من
حيث حصوله بذاته
(موقوف على النظر)
أى الفكر (في) أحوال
(العالم) لتأخذ منها
ما يستلزم حدوثه فنستدل
به عليه (و) ذلك بان نتوجه
الى النظر في أحواله لما ذكر
فنتهي الى النظر في (ما)
أى الحال الذى (نشاهده)
حال كونه (فيه من التغير)
كزوال الحركة بطرو
السكون والظلمة بطرو
الضوء وعكس ذلك
بان نلاحظ ونعقل وجه
استلزامه الحدوث
(فنتقل من تغيره) أى
من التصديق بتغيره
وإنعقله فيه (الى حدوثه)
أى الى التصديق به
لاستلزام التغير الحدوث
لان كل متغير فهو محل
للحدوث وكل ما هو محل
للحدوث لا يخلو عن

الراوى واما أن يكون مقصد الراوى مجرد الاغراب على السامع مع كون المروى عنه عدلا على كل حال
فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني وقال أبو الفتح بن برهان هو جرح
(وثالثها) أن يكون التدليس بطراح اسم الراوى الاقرب واصافة الرواية الى من هو أبعد منه مثل ان يترك
شيخه ويروى الحديث عن شيخ شيخه فان كان المتروك ضعيفا فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله الا من ليس
بكامل العدالة وان كان المتروك ثقة وترك ذكره لغرض من الاغراض التى لاتنافي الامانة والصدق ولا تضمن
التعريض على السامع فلا يكون ذلك قادحا في عدالة الراوى لكن اذا جاء في الرواية بصيغة محتملة نحو ان يقول قال
فلان أو روى عن فلان أو نحو ذلك اما لو قال حدثنا فلان أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل
الذى حدثه أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدر في عدالته * والحاصل أن من كان ثقة
واشتهر بالتدليس فلا يقبل الا اذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت لا اذا لم يقل كذلك لاحتمال أن
يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله ■

(واما الشروط) التى ترجع الى مدلول الخبر (فالاول) منها أن لا يستحيل وجوده في العقل فان حالة العقل رد
(والشرط الثاني) أن لا يكون مخالفا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال (والشرط الثالث)
أن لا يكون مخالفا لاجماع الامة عند من يقول بانه حجة قطعية واما اذا خالف القياس القطعي فقال الجمهور انه
مقدم على القياس وقيل ان كانت مقدمات القياس قطعية قدم القياس وان كانت ظنية قدم الخبر واليه ذهب
ابوبكر الابهري وقال القاضي ابو بكر الباقلاني انهما متساويان وقال عيسى بن ابان ان كان الراوى ضابطا عالما
قدم خبره والا كان محل اجتهاد وقال أبو الحسين البصري ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم
وان كان حكم الأصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدها فيعمل به
والا فالخبر مقدم وقال أبو الحسين الصيمري لا خلاف في العلة المنصوص عليها وانما الخلاف في المستنبطة
قال الكياقدم الجمهور خبر الضابط على القياس لان القياس عرضة الزلل انتهى * والحق تقديم الخبر الخارج
من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا اذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصراة وحديث
الغرايا فانهما مقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون اذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا الى القياس ولا ينظروا
فيه وما روى عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواطن فبعضه غير صحيح وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر
عند من قدم القياس بوجه من الوجوه ■ ومما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فانه قدم العمل
بالكتاب والسنة على اجتهاده * ومما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج الى النظر في أمرين عدالة
الراوى ودلالة الخبر والقياس يحتاج الى النظر في ستة أمور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف
الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
دليل الاصل خبرا فان كان خبرا كان النظر في ثمانية أمور الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر
ولاشك أن ما كان يحتاج الى النظر في أمور كثيرة كان احتمال الخطأ فيه أكثر مما يحتاج الى النظر في أقل منها *
واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الامة بخلافه لان قول الأكثر ليس بحجة ■ ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه
خلافه لما لك وأتباعه لانهم بعض الامة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر ■ ولا يضره عمل الراوى له بخلافه خلافا لجمهور
الخفية وبعض المالكية لانهم يعدون بما بلغ النيام الخبر ولم يتبع بما فهمه الراوى ولم يأت من قدم عمل الراوى على
روايته بحجة تصلح للاستدلال بها وسأيت لهذا البحث مزيد بسط في الشروط التى ترجع الى لفظ الخبر *
ولا يضره كونه مما تعم به البلوى خلافا للخفية وأبي عبد الله البصري لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد في ذلك
■ ولا يضره كونه في الحدود والكفارات خلافا للكرخي من الخفية وأبي عبد الله البصري في أحذقيه ولا وجه
لهذا الخلاف فهو خبر عدل في حكم شرعي ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصهما من عموم الاحكام الشرعية

الحوادث وكل مالا

يخلو عن الحوادث

فهو حادث وقد بينت

هذه المقدمات بما

فيها في محله بما لا يحتمله

هذا المختصر (والنظر)

اصطلاحاً (هو الفكري)

وعرفوا الفكر بأنه

حركة النفس في المعقولات

أى انتقالها فيها انتقالاً

تدريجياً قصدياً لكنه

هنا مستعمل في بعض

معناه أعنى حركة النفس

لقوله (في) طلب (حال

المنظور فيه) المناسب

للمطلوب من بين أحواله

(ليؤدى) أى لاجل

أن يؤدى ذلك الفكر

والانتقال لافضائه الى

الحال المستلزم للمطلوب

ولو بحسب الظن أو

الاعتقاد فتناول النظر

الفساد أيضاً (الى المطلوب)

من علم تصورى أو

تصديقي أو ظن ولو

أريد الحركة التى من

شأنها أن تكون لاجل

التأدية الى المطلوب

شمل التعريف الحركة

في ثلث الاستدلال على

مطلوب واحد أذ هي

ليست للتأدى اليه

لحصول التأدى اليه

بالحركة في الاستدلال

الاول ويمتنع تحصيل

الحاصل والحركة في

استدلال قصده الزام

الخصم واسكانه فقط

لا التأدى المذكور فان

كلتا هاتين الحركتين من

واستدلأهم بمحدث ادروا الحدود بالشبهات باطل فالخبر الموجب للحديث على فرض وجودها * ولا يضره أيضاً كونه زيادة على النص القرآنى أو السنة القطعية خلافاً للحنفية فقالوا ان خبر الواحد اذا ورد بالزيادة في حكم القرآن أو السنة القطعية كان نسخاً لا يقبل * والحق القبول لانها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة ودعوى أنها ناسخة ممنوعة وهكذا اذا ورد الخبر مخصصاً للعام من كتاب أو سنة فانه مقبول وينبى العام على الخاص خلافاً لبعض الحنفية وهكذا اذا ورد مقيداً لمطلق الكتاب أو السنة القطعية * وقسم الهندي خبر الواحد اذا خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أو قديمهما الى ثلاثة أقسام (أحدها) أن مالا يعلم مقارنته له ولا تراخيه عنه فقال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت كثيراً من أحكام القرآن بأخبار الآحاد ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا قال وهو أولى لان محله على كونه مخصصاً مقبولا أولى من محله على كونه ناسخاً مردوداً (الثاني) أن يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز تخصيص المقتوع بالمظنون (الثالث) أن يعلم تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله لانه لو قبله لقبل ناسخاً وهو غير جائز ومن جوزه قبله ان كان ورد قبل حضور وقت العمل به وأما اذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق انتهى * وسأتى تحقيق البحث في التخصيص للعام والتقييد للمطلق * ولا يضره كون روايته انفرادية زيادة فيه على ما رواه غيره اذا كان عدلاً فقد يحفظ الفرد مالا يحفظه الجماعة بوجه قال الجمهور اذا كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد أما اذا كانت منافية فالرجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقيل لا تقبل رواية الواحد اذا خالفت رواية الجماعة وان كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد اذا كان مجلس السماع واحداً وكانت الجماعة بحيث لا يجوز عليهم الغفلة عن مثل تلك الزيادة وأما اذا تعدد مجلس السماع فقبل تلك الزيادة بالاتفاق * ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث الذى أرسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذى قطعوه فان ذلك مقبول منه لانه زيادة على ما رواه وتصحيح ما علوه * ولا يضره أيضاً كونه خارجاً مخرج ضرب الامثال وروى عن امام الحرمين أنه لا يقبل لانه موضع تجوز فأجيب عنه بأنه وان كان موضع تجوز فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول الاحكام كان العصمة * (وأما الشروط التى ترجع الى لفظ الخبر) فانه علم أن الراوى في نقل ما يسمعه أحوالاً

(الاول) أن يرويه بلفظه فقد أدى الامانة كما سمعها ولكنه اذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله جواباً عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنياً عن ذكر السؤال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالراوى مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغن عن ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قليل نعم فقال فلا اذا فلا بد من ذكر السؤال وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين فاذا نقل الراوى السؤال لم يحتمل الأمر او احداً فلا بد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الاهال *

(الحال الثانى أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه وفيه ثمانية مذاهب)

(الاول) منها أن ذلك جائز من عارف بمعنى الالفاظ لا اذا لم يكن عارفاً فانه لا يجوز له الرواية بالمعنى قال القاضي في التقريب بالاجماع ومنهم من شرط أن يأتي بلفظه مرادف كالجولس مكان القعود والعكس ومنهم من شرط أن يكون ما جاء به مساوياً للأصل في الجلاء والحقاء فلا يأتي مكان الحلى بما هو دونه في الجلاء ولا مكان العام بالخاص ولا مكان المطلق بالمقيد ولا مكان الامر بالخبر ولا عكس ذلك وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبد باللفظه كالألفاظ الاستقاح والتشبه وهذا الشرط لا بد منه وقد قيل انه مجمع عليه وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من باب التشابه كأحاديث الصفات وحكى الكيا الطبرى الاجماع على هذا لان اللفظ الذى تكلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بد من أن لا يدرك هل يساويه اللفظ الذى تكلم به الراوى ويحتمل ما يحتمله من وجوه التأويل أم لا وشرط بعضهم أن لا يكون

أفراد النظر اصطلاحاً
كما هو ظاهر على أنه
يمكن حمل المطلوب على
ما يعم غير العلم والظن
أيضاً كالاتفات الجديد
والزام الخصم واستكاته
فخرج بالتدريجي
الاتقال الدفعي كالحديث
وهو الاتقال من المبادئ
الى المطالب دفعة وإن
خرج بالقصدي أيضاً
بناء على أنه لا يكون
قصدياً بالقصدي غيره
كالانتقال فيما يتوارد
عليه من المعقولات
بلا اختيار كما في المنام
فلا يسمى واحد منهما
فكراً فلا يكون نظراً
وبالمعقولات حركة
النفس في المحسوسات
فيسمى تخيلاً لا فكراً
وهذا قد ينافي قول
الشارح السابق وما
نشاهد فيه من التغير
المشاهدة ليست الا في
المحسوسات الا ان يريد
مشاهدته بواسطة مشاهدة
ما يدل عليه وبقوله
ليؤدى ما لا يكون للتأدية
فلا يسمى نظراً أى
وان أدى (والاستدلال
طلب الدليل) أى تحصيل
التصديق بما يستلزم
المطلوب ولو بحسب الظن
أو الاعتقاد دون الواقع
أو الاتفات اليه اذا كان
التصديق به حاصلًا فشم
الاستدلال الفاسد أيضاً
(ليؤدى) أى لاجل أن
يوصل ذلك التصديق

يكون الخبر من جوامع الكلم فان كان من جوامع الكلم كقوله انما الاعمال بالنيات من حسن اسلام المرأة تركه
ما لا يسيه الحرب خدعة الحراج بالضمان العجماء جبار الينة على المدعى لم تجز روايته بالمعنى وشرط بعضهم
أن يكون الخبر من الاحاديث الطوال وأما الاحاديث القصار فلا يجوز روايتها بالمعنى ولا وجه لهذا قال ابن
الانباري في شرح البرهان للمسئلة ثلاث صور (أحدها) أن يبدل اللفظ بمردفه كالجلوس بالقعود وهذا جائز
بلا خلاف (وثانيها) أن يظن دلالة على مثل ما دل عليه الاول من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف في امتناع
التبديل (ثالثها) أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهمه بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي فهمه من غير أن
تكون الالفاظ مترادفة فهذا موضع الخلاف والا كثرون على أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستنداً الى
اللفظ اما بمجرد أو اليه مع القرائن التحق بالمترادف *

(المذهب الثاني) المنع من الرواية بالمعنى مطلقاً بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره هكذا
نقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث وقال انه مذهب مالك ونقله الجويني والقشيري
عن معظم المحدثين وبعض الاصوليين وحكى عن أبي بكر الرازي من الحنفية وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم
القاضي عبد الوهاب ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين وبه قال
الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ أو المخالفة لما كان عليه
السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الاحاديث التي يروونها جماعة فان غالبها بالفاظ مختلفة
مع الاتحاد في المعنى المقصود بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في
رواية وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه وهذا أمر لا شك فيه *

(المذهب الثالث) الفرق بين الالفاظ التي لا مجال للتأويل فيها وبين الالفاظ التي للتأويل فيها مجال فيجوز
النقل بالمعنى في الاول دون الثاني حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض أصحاب الشافعي واحتاره السكا
الطبري (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يحفظ الراوى اللفظ أم لا فان حفظه لم يحزله أن يرويه بغيره
لان في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الفصاحة ما لا يوجد في غيره وان لم يحفظ اللفظ جاز له
الرواية بالمعنى وبهذا جزم الماوردي والرويانى *

(المذهب الخامس) التفصيل بين الاوامر والنواهي وبين الاخبار فتجوز الرواية بالمعنى في الاول دون الثاني
قال الماوردي والرويانى أما الاوامر والنواهي فيجوز روايتها بالمعنى كقوله لا تتبعوا الذهب بالذهب وروى
أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا الاسوديين في الصلاة وروى أنه
أمر بقتل الاسوديين في الصلاة قال هذا جائز بلا خلاف لان افعلا أمر ولا تفعل نهى فيتخير الراوى بينهما
وان كان اللفظ في المعنى محتملاً لا طلاق في اغلاق وجب نقله بلفظه ولا يعبر عنه بغيره *

(المذهب السادس) التفصيل بين الحكم وغيره فتجوز الرواية بالمعنى في الاول دون الثاني كالحمل
والمشترك والمجاز الذي لم يشتهر *

(المذهب السابع) أن يكون المعنى مودعاً في جملة ما يفهمه العامي الا بأداء تلك الجملة فلا يجوز روايته الا بأداء
تلك الجملة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفي *

(المذهب الثامن) التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والفتيا أو يورده لقصد الرواية فيجوز الرواية
بالمعنى في الاول دون الثاني فهذه ثمانية مذاهب ويتخرج من الشروط التي اشترطها أهل المذاهب الاول
مذاهب غير هذه المذاهب *

(الحال الثالث)

أن يحذف الراوى بعض لفظ الخبر فينبغي أن ينظر فان كان المحذوف متعلقاً بالمحذوف منه متعلقاً لفظياً أو معنوياً لم

أو الالتفات إليه (إلى المطلوب) من علم أو ظن ولو أريد أن يكون بحيث يقصد بمثله التأدية إلى ما ذكر أو أريد بالمطلوب أعم من العلم والظن ليشمل الالتفات الجديد والزام الخصم شمل ثاني الاستدلالين وما قصد به الزام الخصم وخرج ما لا يكون للتأدي المذكور فلا يسمى استدلالاً أي وإن أدى وإذا كان معنى النظر والاستدلال مانتقرر (فتؤدى النظر والاستدلال) أي ما يؤدى إلى ويفيد أنه (واحد) وهو علم المطلوب أو ظنه فأحدهما يغني عن الآخر (فجمع المصنف بينهما في الالفاظ) بقوله فهو الموقوف على النظر والاستدلال (وفي (النفي) بقوله مالم يقع عن نظر واستدلال لا للاحتياج إلى الجمع بينهما بل (تأكيداً) أي لاجل التأكيد وقدم ذكر الإثبات على النفي لأن الإثبات أشرف وعكس المصنف لأن النفي من توابع الضرورى الأشرف من المكتسب إذ هو أقوى منه وأبعد عن الخطأ هذا ولا يخفى أشكال ما ذكره من أن مؤداهما واحد بأن الحد لا يسمى دليلاً في اصطلاح الأصول لأنه في اصطلاحه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خيري واحترزوا بالخبري عما

يجز بالاتفاق حكاه الصفي الهندي وابن الانباري فالعقل اللفظي كالقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة والتعلق المعنوي كالخاص بالنسبة إلى العام والمقيد بالنسبة إلى المطلق والمبين بالنسبة إلى المجمل والناسخ بالنسبة إلى المنسوخ ويشكل على هذا المحكي من الاتفاق ما نقله الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع والقاضي في التقريب من الجواز مطلقاً سواء تعلق ببعضه بعض أم لا وفي هذا ضعف فإن ترك الراوي لما هو متعلق بما رواه لاسيما كان متعلقاً به تعلقاً لفظياً خيافاً في الرواية * وإن لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال (أحدها) أن كان قد نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه جاز أن ينقل البعض وإن لم ينقل ذلك لاهو ولا غيره لم يجز كذا قال القاضي في التقريب والشيخ الشيرازي في اللمع (وثانيها) أنه يجوز إذا لم يتطرق إلى الراوي التهمة ذكره الغزالي (وثالثها) أن الخبر إذا كان لا يعلم إلا من طريق الراوي وتعلق به حكم شرعي لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون بعض وإن لم يتعلق به حكم فإن كان الراوي فقيهاً جاز له ذلك وإن كان غير فقيه لم يجز قاله ابن فورك وأبو الحسين بن القطان (ورابعها) أن كان الخبر مشهوراً بتمامه جاز الاقتصار من الراوي على البعض والأفلا قاله بعض شراح اللمع لابي اسحق (وخامسها) المنع مطلقاً (وسادسها) التفصيل بين أن يكون المحذوف حكماً متميزاً عما قبله والسامع فقيه عالم بوجه التميز فيجوز الحذف والالام يجز قال الكيا الطبري وهذا التفصيل هو المختار قال الماوردي والرويانى لا يجوز إلا بشرط أن يكون الباقي مستقلاً بمفهوم الحكم كقوله في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فيجوز للراوى أن يقتصر على رواية إحدى هاتين الجملتين وإن كان الباقي لا يفهم معناه فلا يجوز وإن كان مفهوماً ولكن ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم المذكور كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الأضحية لمن قال له ليس عندى إلا جذعة من المعز فقال تجزئك ولا تجزىء أحد بعدك فلا يجوز الحذف لأنه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزىء عن جميع الناس وهذا حاصل ما قبل في هذه المسألة وأنت خير بأن كثيراً من التابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه لاسيما في الأحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الأحاديث وهم قدوة لمن بعدهم في الرواية لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة (الحال الرابع)

أن يزيد الراوى في روايته للخبر على ما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يبين ما زاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوى قال الماوردي والرويانى يجوز من الصحابي زيادة بيان السبب لكونه مشاهداً للحال ولا يجوز من التابعي وأما تفسير المعنى فيجوز منهما ولو لوجه للاقتصار على الصحابي والتابعي في تفسير معنى الحديث فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروى وبين التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع *

(الحال الخامس)

إذا كان الخبر محتملاً لمعنيين متنافيين فاقصر الراوى على تفسيره بأحدهما فإن كان المقتصر على أحد المعنيين هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد وإن كان المقتصر غير صحابي ولم يقع الإجماع على أن المعنى الذي اقتصر عليه هو المراد فلا يصار إلى تفسيره بل يكون هذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكماً مشتركاً أو المجمل فيتوقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحدهما بعينه والظاهر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي لا ينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع ويخلى عن قرينة حاله أو مقالية بحيث لا يفهم الراوى لذلك الأدلة عنه من الصحابة ما أراد بذلك اللفظ بل لا بد من بيانه بما يتضح به المعنى المراد فقد كانوا يسألونه صلى الله عليه وآله وسلم إذا أشكل عليهم شيء من أقواله أو أفعاله فكيف لا يسألونه عن مثل هذا وقد نقل القاضي أبو بكر

صرحوا به ومنهم الشارح
في شرح جمع الجوامع
عن المطلوب التصوري
فلا يصدق الاستدلال
على طلب الحد بخلاف
النظر فكيف يكون مؤداها
واحدا بل مؤدى النظر
أعم ومن ثم جرت في شرح
الاستدلال على ما يخص
التصديق ويمكن أن يجاب
بان اطلاق الدليل على الحد
باعتبار اطلاق أو اصطلاح
آخر فيكون المراد بطلب
الدليل ما يشمل تحصيل
التصور ليؤدي الى التصور
فليتأمل (والدليل لغة
هو المرشد للمطلوب) قال
السيد كغيره والمرشد له
معنيان الناصب لما يرشد
به والذاكر له قال وكذا
يطلق الدليل على ما به
الارشاد فله ثلاثة معان
ولهمر شمعنيان انتهى
وجوز العصد حمل المرشد
في عبارة ابن الحاجب على
ما به الارشاد فانه يقال له
المرشد مجازا والشارح
ايضا حمله في عبارة المصنف
على ذلك بدليل قوله (لانه
علامة عليه) اذ ما هو
علامة على المطلوب هو
ما به الارشاد وبما تقرر
يستشكل صنيع المصنف
والشارح فان المتبادر من
اطلاقهما الدليل المعنى
الاصطلاحي مع انهما
أرادا اللغوي وقد أخذ
الحجاز في تعريفه بلا قرينة
عليه ويمكن أن يجاب عن
الاول بان الدليل بهذا

الجري عن الشافعي أن الصحابي إذا ذكر خبراً أو أوله وذكر المراد منه فذلك مقبول قال ابن القشيري إنما أراد
الله أعلم إذا أول الصحابي أو خصص من غير ذكر دليل والا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل انسان
لانه اتباع للدليل لا اتباع لذلك التأويل ☆

(الحال السادس)

ان يكون الخبر ظاهر افي شيء فيحمله الراوى من الصحابة على غير ظاهره اما بصرف اللفظ عن حقيقته أو بأن
صرفه عن الوجوب الى التنبؤ أو عن التحريم الى السكر اهة ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور
الى اصل الاصول الى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه مجرد قول الصحابي أو فعله وهذا هو الحق لان متعبدون
برأيه لا برأيه كما تقدم وذهب أكثر الحنفية الى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابي لانه أخبر بما راد النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ويحجب عن هذا بأنه قد يحمله على ذلك على خلاف ظاهره اجتهاداً منه والحجة انما هي في روايته
بأنه قد يحمله وهما منه وقال بعض المالكية ان كان ذلك ممكناً لا يمكن أن يدرى الا بشواهد الاحوال
التي اثن المقتضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساع كان العمل بما حمله عليه متعينا وان كان صرفه عن ظاهره
أن يكون بضرب من الاجتهاد كان الرجوع الى الظاهر متعينا لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقا لما في
الأمور فلا يترك الظاهر بالمحتمل ويوجب عنه بأن ذلك الحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح
اجتهاد قد يكون وهما فلا يجوز اتباعه على الغلط بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر فانه عمل بما يقتضيه كلام
الشارح فسكر العمل عليه أرجح وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري ان علم أنه لم يكن لمذهب
الراوى وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك التأويل وجب المصير اليه وان لم يعلم
بذلك بل جوز فقط وجب المصير الى ظاهر الخبر وهذا مسلم اذا حصل العلم بذلك * وأما اذا ترك الصحابي العمل
بالكلية فقد قدمنا الكلام عليه في الشروط التي ترجع الى مدلول الخبر ولا وجه لما قيل من أنه قد أطلع
من ناسخ لذلك الخبر الذي رواه لانا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال وايضا فر بما ظن أنه منسوخ ولم يكن كذلك ■

(فصل في ألفاظ الرواية)

علم أن الصحابي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أخبرني أو حدثني فذلك لا يحتمل الواسطة بينه
بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان مروياً بهذه الألفاظ كشافني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ورأيت يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف وأما اذا جاء الصحابي بلفظ يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم كأن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا
فذهب الجمهور الى أن ذلك حجة سواء كان الراوى من صغار الصحابة أو من كبارهم لان الظاهر أنه روى ذلك عن
نبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فرائيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق وخالف
في ذلك داود الظاهري فقال انه لا يحتاج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا وجه لهذا فان الصحابي عدل عارف بلسان
الحرب وقد أنكر هذه الرواية عن داود بعض أصحابه فان قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا بصيغة المبني
المفعول فذهب الجمهور الى أنه حجة لان الظاهر أن الأمر والنهي هو صاحب الشريعة وقال أبو بكر الصيرفي
الذي لا اسمعيل والجويني والكرخي وكثير من المالكية انه لا يكون حجة لانه يحتمل أن يكون الأمر والنهي
لغير الخلفاء والأمراء ويجب عنه بأن هذا الاحتمال بعيد لا يدفع به الظهور وحكي ابن السمعاني قولنا لانا
وسلم وهو الوقف ولا وجه له لان رجحان ما ذهب اليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقف اذا لا يكون الامع تعادل
لذلك الأدلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لاحدهما * وحكي ابن الاثير في جامع الاصول قولاً رابعا وهو التفصيل
بأنه لو كان أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق فيكون ما رواه بهذه الصيغة حجة لانه لم يتأمر عليه أحد وبين أن
كون القائل غيره فلا يكون حجة ولا وجه لهذا التفصيل لما عرفناك من ضعف احتمال كون الأمر والنهي غير

المعنى ينطبق على معناه
الاصولى وهو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبرى فلذا
أطلقاه وعن الثانى بأن
تعريف الدليل بما ذكر
عقب تعريف الاستدلال
بطلب الدليل قرينة على
ارادة معنى المرشد
المجازى اذ هو المناسب لمعنى
الاستدلال المذكور كما
لا يخفى عنهما كليهما
أيضا بالاعتماد على التوقيف
لما تقدم من أن المقصود
بالذات بهذه المقدمة هو
المبتدئ الذى لا يستغنى
عن التوقيف (والظن)
لغة جاء بمعنى اليقين ومعنى
الشك واصطلاحاً (تجوين)
وقوع كل من (أمرين)
بدلاً عن الآخر منهما
تجويناً ظاهرهما فى كل
منهما (أحدهما) أى
وقوعه (أظهر من) وقوع
(الآخر) لا بحسب ذاته
فإن المراد بالأمريين طرفاً
الممكن كوجود زيد
وعدم وجوده اذ كل من
الواجب والمتع لا يتصور
فيه هذا التجوين ولا
أظهرية بحسب الذات
لا حذر في الممكن بل هو
بحسبها لا يكون اولى به
من الآخر بل هما سواء
بالنسبة اليه بل بحسب
غيره كالدليل لا بحسب
الواقع بل (عند المجوز)
وافق الواقع أولاً وبتفسير
الأمريين بما ذكره كريسقط
ما يتوهم من أنه كان ينبغي

صاحب الشريعة ■ وذكر ابن دقيق العيد في شرح الامام قولاً خامساً وهو الفرق بين كون قائله من أكابر
الصحابه كالخلفاء الاربعة وعلما الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبي هرير
وابن عمرو وابن عباس فيكون حجة وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة ولا وجه لهذا أيضاً لما تقدم وأما
فإن الصحابي إنما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التى ثبت بها التكليف لجميع الامة وبمعنى
كل البعد أن يأتي بمثل هذه العبارة ويريد غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لا حجة في قول غيره ولا غيره
بين أن يأتي الصحابي بهذه العبارة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو بعدهم فإنه لا حجة في قول غيره ولا غيره
الحجة ومثل هذا اذا قل من السنة كذا فإنه لا يحمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبه قال الجمهور
وحكى ابن فورك عن الشافعى أنه قال في قوله القديم انه يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الظاهر وان جاز خلافه وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الامة ويجب ان يجاب عنه بأن هذا
احتمال بعيد والمقام مقام تبليغ للشريعة الى الامة ليعملوا بها فكيف يرتكب مثل ذلك من هو من خير القرون
قال السكرخى والرازى والصيرفى انه ليس بحجة لان المتلقى من القياس قد يقال انه سنة لاستداده الى الشرع وحكى
هذا الجوينى عن المحققين ويجاب عنه بأن اطلاق السنة على ما هو مأخوذ من القياس مخالف لاصطلاح أهل
الشرع فلا يحمل عليه ونقل ابن الصلاح والنووى عن أبى بكر الاسمعى الوقف ولا وجه له وهو أما التابعى اذا قل
من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا أرجح ما يقال فيه واحتمال كونه مذهب الصحابة وما كان على
العمل في عصرهم خلاف الظاهر فإن اطلاق ذلك في مقام الاحتجاج وتبليغه الى الناس يدل على أنه أراد
صاحب الشريعة قال ابن عبد البر اذا أطلق الصحابي السنة فالمراد به سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك
اذا أطلقها غيره مالم تضاف الى صاحبها كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك ☆ فان قال الصحابي كنا نفعل في عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو كانوا يفعلون كذا فاطلق الآمدى وابن الحاجب والصفي الهندي
الاكثرين على أنه حجة ووجهه انه نقل لفعل جماعتهم مع تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولا بد
يعتبر في هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الحجة في التقرير وأما كون
في حكم نقل الاجماع فلا فقد يضاف فعل البعض الى الكل ☆ وحكى القرطبي في قول الصحابي كنا نفعل في عهد
صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أقوال فقال قبله أبو الفرج من أصحابنا ورده أكثر أصحابنا وهو الاظهر من مذهبهم
قال القاضى أبو محمد والوجه التفصيل بين أن يكون شرعاً مستقلاً كقول أبى سعيد كنا نخرج صدقة على
الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير الحديث فمثل هذا يستح
خفاؤه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فإن كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل كقول رافع بن خديج كنا نأخذ على عهد
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى روى لنا بعض عمومتى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك
ورجح هذا التفصيل الشيخ أبو اسحق الشيرازى وقيل ان ذكره الصحابي في معرض الحجة حمل على الرفق
والافلا وأما لو قال الصحابي كانوا يفعلون أو كنا نفعل ولا يقول على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا تقبل
بمثل هذا الحجة لانه ليس بمسند الى تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا هو حكاية للاجماع ☆

وَأَمَّا أَلْفَاظُ الرِّوَايَةِ مِنْ غَيْرِ الصَّحَابِيِّ فَلَهَا مَرَاتِبُ بَعْضُهَا أَقْوَى مِنْ بَعْضٍ

(المرتبة الاولى) أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هي الغاية في التحمل لانها طريقة رسول
صلى الله عليه وآله وسلم فإنه هو الذى كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهى أعمد من الخطأ والسهو وقا
أبو حنيفة ان قراءة التلميد على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميد لانه اذا قرأ التلميد على الشيخ كانت
المحافظة من الطرفين واذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده وهذا ممنوع فالمحافظة في الطريقين كانه
من الجهتين قال الماوردى والرويانى ويصح تحمل التلميد عن الشيخ سواء كانت القراءة عن قصد أو اتفاق

أن يقول أو أموراً وأنه قد يكون كل من أمرين من الأمور كوجود زيد ووجود عمرو وأظهر عند المجوز وخرج بقولنا تجويزاً ظاهراً في كل منهما المأخوذ من المحصول وقد يفهم من قوله أظهر من الآخر نحو تجويز بقاء البحر بحاله وانقلابه دماً مثلاً لكل منهما جائز الوقوع عقلاً وأحدها وهو بقاءه بحاله أظهر مع أن ذلك ليس من قبيل الظن لأن البقاء بحاله معلوم لتأعلا عاديًا والانقلاب خفي عند العقل في مجاري العادات وتعريف الظن بما ذكر تعريفه باللائم إذا الظن هو الإدراك الراجح لأحد الأمرين الملزوم للتجويز ولعله على حذف المضاف أذهب لازم غير محمول والمراد ذو التجويز ولعله اعتمد في إرادة الإدراك الراجح منه على التوقيف والا فهو لازم للمرجوح أيضاً فهذا اللازم لا يفهم منه أحدها بخصوصه (والشك تجويز أي ادعان إمكان وقوع كل من (أمرين) ها وجود الشيء وانتفاؤه بدلاً عن الآخر بالامكان الخاص (لا مزية لأحدها على الآخر) تقتضي رجحان وقوعه دون الآخر لا بحسب الواقع بل عند المجوز) وإن ثبت في الواقع

ومذاكرة ويجوز أن يكون الشيخ أعمى على ما حفظه ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التلميذ أعمى ولا يجوز أن يكون أصم وكما تجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوز أن تكون من كتابه إذا كان وثاقبه إذا كرا لوقت سماعه له وروى عن أبي حنيفة رحمه الله أنها لا تجوز الرواية من الكتاب ولا وجه لذلك فإنه يستلزم بطلان فائدة الكتابة ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ لأن الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه وللتلميذ في هذه المرتبة التي هي أقوى المراتب أن يقول حدثني وأخبرني وأسمعن وحديثنا وأخبرنا وأسمعنا إذا كان الشيخ قاصداً لسماعه وحده أو مع جماعة فإن لم يقصد ذلك فيقول سمعته يحدث

(المرتبة الثانية) أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمعوا كثر المحدثين يسمون هذا عرضاً وذلك لأن التلميذ بقراءته في الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرؤه ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية معمول بها ولم يخالف في إلا من لا يعتد بخلافه قال الجويني وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالماً بما يقرؤه التلميذ عليه في فرض منه تصحيف أو تحريف لردده عليه واللا يصح الرواية عنه قال وأى فرق بين شيخ يسمع أصواتاً أجراً ساوياً لا يأمن تدليساً وإلماً ساوياً بين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه قال أبو نصر القشيري وهذا الذي ذكره الإمام في كلام القاضي فإنه صرح بأن الصبي المميز يصح منه التحمل وإن لم يعرف معناه وتصح رواية الحديث من لم يعلم معناه وهذا فيما أظن إجماع من أئمة الحديث وكيف لا وفي الحديث رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ولو شرطنا علم الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه وينسد بذلك الحديث قال وقد صرح الإمام بجواز الإجازة والتعويل عليها وقد يكون المجيز غير محيط بجملته ما في الكتاب المجاز فيوافق الجويني على ذلك الشرط الذي ذكره الكيا الطبري والمازري ويقول التلميذ في هذه الطريقة أت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه وأما إطلاق أخبرني أو حدثني بدون تقييده بقوله قراءة عليه فنع من ذلك جماعة منهم ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي لأن ظاهر ذلك يقتضي أن الشيخ هو الذي قرأ بنفسه وقال الزهري ومالك وسفيان الثوري وابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري أنه يجوز أن يقرأه على الشيخ كالقراءة منه ونقله الصيرفي والماوردي والرويان عن الشافعي وروى عن الشافعي أصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح أنه يجوز في هذه الطريقة أن يقول أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا قال الربيع قال الشافعي إذا قرأت على العالم فقل أخبرنا وإذا قرأ عليك فقل حدثنا قال ابن دقيق العيد وهو اصطلاح المحدثين في الآخر والاحتجاج له ليس بأمر لغوي وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين قال ابن فورك بين حدثني وأخبرني فرق لأن أخبرني يجوز أن يكون بالكتابة إليه وحديثي لا يحتمل إلا السماع (المرتبة الثالثة) الكتابة المقترنة بالإجازة نحو أن يكتب الشيخ إلى التلميذ سمعت من فلان كذا وقد جرت لك أن ترويه عنى وكان خط الشيخ معروفاً فإن تجردت الكتابة عن الإجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعاني أنها أقوى من مجرد الإجازة وقال الكيا الطبري إنها بمنزلة السماع قال لأن الكتابة أحد اللسانين وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ بالكتابة إلى الغائبين كما يبلغ بالحطاب للحاضرين وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتب إلى عماله تارة ويرسل أخرى قال البيهقي في المدخل الآثار في هذا كثيرة من التابعين فمن بعدهم وفيها دلالة على أن جميع ذلك واسع عندهم وكتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم واحدة لقولهم قال إلا أن ما سمعته من الشيخ فوعاه وقرأ عليه وأقر به أولى بالقول مما كتب به إليه لما يخاف على الكتاب من التغير وكيف الرواية أن يقول كتب إلي أو أخبرني كتابة فإن كان قد ذكر الأخبار في كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وحوز الرازي أن يقول التلميذ أخبرني مجرداً عن قوله كتابة قال ابن دقيق العيد وأما تقييده بقوله كتابة فينبغي أن يكون هذا أدباً لأن القول إذا كان مطابقاً لإجازته ولكن العمل مستمر على

والوهم هو الادراك المقابل للظن (فالتردد في وقوع قيام زيد ونفيه) أى انتفاء قيامه مثلا (على السواء) عند المتردد (شك و) التردد فيهما (مع رجحان الثبوت) للقيام (أو) مع رجحان (الانتفاء) له عند المتردد فيهما (ظن) أى لازمه والافاظن انما هو المزوم الذى هو الادراك الراجح والوهم مقابله وهو الادراك المرجوح (وأصول الفقه) أى للفن المسمى بهذا اللقب كما أشار إليه بقوله (الذى وضع) أى جعل (فيه) أى بسبب بيانه (هذه الورقات) التى هى الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة على المختار في مسمى الكتب ونحوها (طرقه أى طرق الفقه) فان قلت ظهر من هذا التفسير عود الهاء في طريقه على الفقه مع انه جزء العلم وهو لا معنى له فلا يصح عود الضمير عليه قلت عود الضمير عليه باعتبار المعنى الاصلى الاضافى على الاستخدام المقرر في البيان (على سبيل الاجمال) أى كائنة تلك الطرق على صفة هى اجمالها وعدم تعيينها لعدم تعيين متعلقها وهو الحكم والمراد بها المسائل الكلية التى يبين فيها أحوال الأدلة الاجمالية كما أشار

ذلك عند الاكثرين وجوز الديث بن سعد اطلاق حديثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة قال القاضي عياض الذى عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لاحاديث الكتابة ووجوب العمل بها وانما داخل في المسند وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب اليه ووثوقه بأنها عن كاتبها ومنع قوم من الرواية بها من المازرى والرويانى وعن نقل انكار قبولها الحافظ الدارقطى والآمدى *

(المرتبة الرابعة) المناولة وهو أن يناول الشيخ تلميذه بحقيقة وهي على وجهين (الاول) أن تقترب بالاجازة وذلك بأن يدفع أصله أو فرعا مقابلا عليه ويقول هذا سمعنى فأروه عنى أو يأتى التلميذ الى الشيخ بحج فيه سمع فيعرضه على الشيخ ثم يعيده اليه ويقول هو من مروياتى فأروه عنى قال القاضي عياض في الاماع انها تسمى الرواية بهذه الطريقة بالاجماع قال المازرى لاشك في وجوب العمل بذلك ولا معنى للخلاف في ذلك قال الصيرفي ولا نقول حديثنا ولا أخبرنا في كل حديث وروى عن احمد واسحق ومالك ان هذه المناولة انقضى بالاجازة كالسمع وحكاة الخطيب عن ابن خزيمة (الوجه الثانى) أن لا تقترب بالاجازة بل يناوله الكتاب ويقتصر على قوله هذا سمعنى من فلان ولا يقول أروه عنى فقال ابن الصلاح والنووى لا تجوز الرواية بها الصحيح عند الأصوليين والفقهاء وحكى الخطيب عن قوم انهم جوزوا الرواية بها وبه قال ابن الصباغ والرازي قال البخارى واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث كتب لأمير السرية كذا وقال لا تقرأه حتى تبلغ كذا وذا فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأشار اليه بقوله لا حاجة في ذلك قال العبدري لا معنى لأفراد المناولة حتى يقول أجزت لك أن تروى * وحينئذ فهو قسم من أقسام الاجازة *

(المرتبة الخامسة) الاجازة وهى أن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب هذه الكتب فذهب الجمهور الى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة قال شعبة لو صحت الاجازة لبطلت الرواية وقال أبو زرعة الرازى لو صحت الاجازة لنهت العلم ومن المانعين إبراهيم الحربى وأبو الشيخ الاصفهاني والقاضى حسين والماوردى والرويانى من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية وقال من قال لغيره أجزت لك أن تروى عنى فسكأنه قال أجزت لك أن تكذب على * ويحجب عما قال هؤلاء المانعون بأن الاجازة لا تستلزم بطلان الرواية وأيضا المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالاجازة ولا تستلزم ذهاب العلم غاية ما في الباب روى بالاجازة ترك ما هو أقوى منها من طرق الرواية وهى طريقة السماع والكل طرق للرواية والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو الأقوى * وأما قول الدباس ان الاجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تكذب فهذا خلف من القول وباطل من الكلام فان المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهى حاصله واذا تحقق سماع الشيخ وتحقق اذنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الاسناد ولا فرق بين الطريق المقضية للرواية تفصيلا في اتصاف كل واحدة منها بأنها طريق وان كان بعضها أقوى من بعض * واذا عرفت هذا علمت أنه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب الاحكام انه بدعة غير جائزة * واختلفوا هل يجوز للتلميذ أن يقول الاجازة حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو أخبرنا من غير تقييد بكون ذلك اجازة فمنهم من أجازوه ومنهم من منعه الا بالالمذكور وهو أن يقول حدثنى اجازة أو أخبرنى اجازة قال ابن دقيق العيد وأجود العبارات في الاجازة أن يقول أجاز لنا و قيل ويجوز أن يقول أنبأنى بالاتفاق وهذه الطريقة على أنواع *

(النوع الاول) أن يجيز في معين معين نحو أن يقول أجزت لك أولكم رواية الكتاب الفلانى عنى وهذا الطريقة أعلى طرق الاجازة ■

(النوع الثانى) أن يجيز في غير معين نحو أن يقول أجزت لك أولكم جميع مسوعاتى فجوز هذا الجمهور ومنعه جماعة منهم الجوينى ■

وهكذا فهذه المطلقات

من موضوعات المسائل والكون للوجوب الخ من محمولاتها ثم عطف على الامر من قوله كطلق (وغير ذلك) الامر قوله كقرار صاحب الشريعة على القول او الفعل وكالعام والخاص من حيث البحث عن اولها بانه كقول صاحب الشريعة او فعله والثاني بانه لا يجري في الافعال وما جرى مجراها والثالث بانه يقدم على العام ثم بين الغير بقوله (مماسياني) لئلا يتوهم ترك المصنف اياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في حيز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية وقد تكون باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه وقوله (مع ما يتعلق به) متعلق بآتي وقد يستشكل اقتضاره على بيان آتيان ما يتعلق بالغير مع آتيان ما يتعلق بما قبله ايضا فان حمل ماسياني على ما يبحث به عن الغير اى محموله فلا اشكال وكذا لو عطف وغير ذلك على مجرور البناء أى المبحوث عنها بالمذكورات وغير ذلك بان يقدر العطف على مجرور احدى الباءات

ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته أن الثقة قديظن من ليس بثقة ثقة عملا بالظاهر ويعلم غيره من حاله ما يقدح فيه والجرح مقدم على التعديل ■ ويحاج عن قول الطبري أنه لم ينكره أحد إلى رأس المائتين بما رواه مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعي ثقة محتجابه في الصحيحين وبما نقله مسلم أيضا عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قيل سمو النار جالككم فينظر الى أهل السنة فيؤخذ عنهم وإلى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن امام التابعين سعيد بن المسيب وعن مالك بن أنس وجماعة من أهل الحديث ونقله غيره عن الزهري والاوزاعي وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك وغيره قال الخطيب لا خلاف بين أهل العلم أن ارسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية الراوي عن لم يعاصره أو لم يلقه كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ومحمد بن المنكدر والحسن البصري وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه قيل هو مقبول اذا كان المرسل ثقة عدلا وهو قول مالك وأهل المدينة وأبي خنيفة وأهل العراق وغيرهم وقال الشافعي لا يجب العمل به وعليه كثرة الأئمة ■ واختلف مسقطوا العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابة خبرا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعه منه كقول أنس بن مالك ذكر لي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعاذ من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة الحديث فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة لانشك في عدالتهم ولكن قديروى الراوى عن تابعي أو عن أعرابي لا نعرف صحبته ولو قال لا أروى لكم الا من سمعنى أو من سمعني لوجب علينا قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولا وان الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من صحابي سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامامنا روى عن التابعين فقديتوه وهو أيضا قليل نادر لا اعتبار به قال وهذا هو الاشبه بالصواب ثم رجح عدم قبول مراسيل غير الصحابة فقال والذي تختاره سقوط فرض الله بالمرسل بحاله الراوية ولا يجوز قبول الخبر الا من عرفت عدالته ولو قال المرسل حدثني العدل الثقة عندي بكذا لم يقبل حتى يذكر اسمه *

(مسئلة) ولا تقوم الحجة بالحديث المنتقطع وهو الذي سقط من رواته واحد من دون الصحابة ولا بالمعضل وهو الذي سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات ولا عبرة بكون الراوى لما هذا حاله ثقة متبنا لانه قد يخفى عليه من حال من يظنه ثقة ما هو جرح فيه ■ ولا تقوم الحجة أيضا بحديث يقول فيه بعض رجال اسناده عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك لما ذكرنا من العلة وهذا لما لا ينبغي أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم لان من لم يكن من أهل الفن لا يعرف ما يجب اعتباره ■

(فصل) واذا قد تقرر لك أن العدالة شرط فلا بد من معرفة الطريقة التي تثبت بها أقوى الطرق المفيدة لثبوتها الاختبار في الاحوال بطول الصحة والمعاشرة والمعاملة فاذا لم يعثر عليه (١) فعل كبيرة ولا على ما يقتضى التهاون بالدين والتساهل في الرواية فهو ثقة والا فلا ثم التزكية وهي اما أن تكون بخبر عدلين مع ذكر السبب ولا خلاف ان ذلك تعديل او بدون ذكره والجمهور على قبوله ويكفى ان يقول هو عدل قال القرطبي لا بد ان يقول هذا عدل رضى ولا يكفى الاقتصار على أحدهما ولا وجه لهذا بل الاقتصار على أحدهما أو على ما يفيد مفاد أحدهما يكفي عندهم يقبل الإجمال واما التعديل من واحد فقط فقليل لا يقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة وحكاة القاضي ابو بكر عن أكثر الفقهاء قال ابن الأنباري وهو قياس مذهب مالك وقيل يقبل قال القاضي والذي يوجه القياس وجوب قبول كل عدل مرضى ذكرنا أو أتى حرا أو عبدا شاهدا

(١) يياض بالاصل الذي بيدنا ولعل الاصل هكذا بانه والله اعلم

ويجعل دليلا على تقدير
عطف مثله على مجرور
الباقى ويندفع على هذا
أيضا اشكال الاستغناء
عن العطف بوقوع
المعطوف عليه في حيز
الكاف غير انه يلزم على هذا
الفصل بين المتعاطفين
بالاجنبي وهو متنع الا ان
يمنع تمنع اجنبيته
او يعطف على المجرور
الاخير فليتامل وطرقه
على سبيل الاجمال
ملتبسة (بخلاف) أى
بمخالفة (طرقه) حال كونها
(على سبيل التفصيل) أى
على سبيل وصفة هي
تفصيل متعلقها وتعيينه
(نحو أقيموا الصلاة) المتعلق
بوجوب الصلاة (ولا
تقربوا الزنا) المتعلق
بجرمة الزنا (وصلاته) أى
التي المعلوم الارادة من
قوله (صلى الله عليه وسلم
في) خوف (الكعبة كما
أخرجه) ورواه أى صلاته
بتأويلها بالمذكور أو العمل
أو كونه صلى فيها فالمرجع
ما يفهم من الكلام
(الشيخان) البخارى
ومسلم أى بناء على
اخراجهما ذلك المتعلق
بجواز كون الصلاة في
الكعبة (والاجماع على
ان لبنت الابن السدس)
حال كونها موجودة (مع)
وجود (بنت الصلب)
وقوله (حيث) استعملها
للمكان الاعتبارى أى في
فريضة (لا عاصب) كائن

أو خبر أو قيل يشترط في الشهادة اثنان ويكفي في الرواية واحد كما يكفي في الاصل لان الفرع لا يزيد على
الاصل وهو قول الاكثرين كما حكاه الآمدى والصفى الهندى قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذى اختاره
الخطيب وغيره لان العدد لا يشترط في قبول الخبر فلا يشترط في جرح روايته ولا في تعديلهم بخلاف الشهادة
وأطلق في الحصول قبول تزكية المرأة وحكى القاضى أبوبكر عن أكثر الفقهاء أنه لا يقبل النساء في التعديل
لا في الشهادة ولا في الرواية ثم اختار قبول قومه لها فيهما كما يقبل روايتها وشهادتها انتهى ولا بد من تقييد هذا
بكونها ممن تمكن من اختبار أحوال من زكته كان تكون ممن تجوز لها مصاحبته والاطلاع على أحواله
ويكون الذى وقعت تزكية المرأة له مثلها ويدل على هذا سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم للجارية في قصة الافك
عن حال أم المؤمنين عائشة ■

وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته كذا قال الجوينى والقاضى أبوبكر وغيرها قال القاضى وهو
أقوى من تزكيته باللفظ وحكى الصفى الهندى الاتفاق على هذا قال لأنه لا يحكم بشهادته الا وهو عدل عنده
وقيده الآمدى بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لا يكذب قال ابن دقيق العيد وهذا اذا منعنا
حكم الحاكم بعلمه أما اذا أجزأه فعله بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنا ■
ومن طرق التزكية الاستفاضة فيمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والامانة فان
ذلك يكفي قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعى وعليه الاعتماد في أصول الفقه ومن ذكره
من المحدثين الخطيب ومثله بنحو مالك وشعبة والسيافين واحمد وابن معين وابن المدينى وغيرهم قال القاضى
أبو بكر الشاهد والخبر انما يحتاج الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة وكان أمرها مشكلا
ملتبساً وصرح بأن الاستفاضة أقوى من تقوية الواحد والاثنين قال ابن عبد البر كل حامل علم معروف
الغنية به فهو عدل محمول في أمره على العدالة حتى يبين جرحه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا العلم من
كل خلف عدوله يتفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتبعه على ذلك جماعة من المغاربة وهذا الحديث
رواه العقيل في ضعفائه من جهة ابن رفاعة السامى عن ابراهيم بن عبد الرحمن العذرى وقال لا يعرف الابن وهو
مرسل أو معضل ضعيف وابراهيم قال فيه ابن القطان لا نعرفه البتة في شئ من العلم غير هذا وقال الحلال
في كتاب العلل سئل احمد عن هذا الحديث فقيل له ترى أنه موضوع فقال لا هو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله
اتساع غير مرضى ■

ومن طرق التزكية العمل بخبر الراوى حكاه أبو الطيب الطبرى عن الشافعية ونقل فيه الآمدى الاتفاق
واعترض عليه بأنه قد حكى الخلاف فيه القاضى والغزالى في المتخول وقال الجوينى فيه أقوال (أحدها) أنه
تعديل له (والثاني) أنه ليس بتعديل (والثالث) قال وهو الصحيح أنه ان أمكن أنه عمل بدليل آخر ووافق عليه
الخبر الذى رواه فعله ليس بتعديل وان كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز أنه عمل بدليل آخر
فهو تعديل واختار هذا القاضى في التقریب قال وفرق بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا بموجب الخبر فان
الاول يقتضى انه مستند والثاني لا يقتضى ذلك لجواز أن يعمل به لدليل آخر وقال الغزالى ان أمكن عمله
على الاحتياط فليس بتعديل والا فهو تعديل وكذا قال الكيا الطبرى ويشترط في هذه الطريقة أن لا يوجد
ما يقوى ذلك الخبر فان وجد ما يقويه من عموم أو قياس وعلمنا أن العمل بخبره لم يكن للاعتضاده بذلك
فليس بتعديل ■

ومن طرق التزكية أن يروى عنه من عرف من حاله انه لا يروى الا عن عدل كيجي بن سعيد القطان وشعبة
ومالك فان ذلك تعديل كما اختاره الجوينى وابن القشيري والغزالى والآمدى والصفى الهندى وغيرهم قال
الماوردي هو قول الخذاق ولا بد في هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوى عنه لا يروى الا عن عدل ظهورا

(لهما) أي لواحدة منهما

فيها متعلق بالنسبة في مدخول على أوبالاجاع المتعلق باستحقاق بنت الابن ما ذكر فان كان لبنت الصلب عاصب فلاشيء لبنت الابن أو كان لبنت الابن عاصب قاسمها فيما يفضل عن نصف بنت الصلب وغيره ان كان للذكر مثل حظ الانثيين (وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه) أي البر (بعض) في كل حال (الا) حال كون البعضين (مثلا) مقابلا (بمثل) له أي متماثلين بأن يماثل أحدهما الآخر في المقدار باعتبار الكيل وحال كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما (يد ايده) أي مقبوضين للمتعاقدين أو وارثيهما أو وكيليهما على ما هو ميم في الفروع بمجلس العقد قبل التفرق منه وقبل تخايرها بنحو أنزما العقد لأن الحلول لازم للتقاضي في المجلس غالباً وفي الغنى في قولك بعته أي فلانا يدايد أي متقاضيين أن يداحال من الفاعل والمفعول ويبد بيان قال سيويه كما كان لك في سقالك بياناً أيضاً فيتعلق بمحذوف استؤنف للتبيين وفيه في سقيا لزيد التقدير اذ أتى لزيد انتهى ولعل التقدير هنا تقابضا يبد (بكارواه) أي الامتناع

بيناً ما تبصر يحجب ذلك أو يتبع عاداته بحيث لا تختلف في بعض الاحوال فان لم يظهر ذلك ظهوراً بيناً فليس بتعديل فان كثيراً من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار وليان حالها ومن هذه الطريقة قولهم رجاله رجال الصحيح وقولهم روى عنه البخاري ومسلم أو أحدهما *

(فرع)

اختلف أهل العلم في تعديل المبهم كقولهم حدثني الثقة أو حدثني العدل فذهب جماعة إلى عدم قبوله ومنهم أبو بكر القفال الشافعي والخطيب البغدادي والصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والماوردي والرويانى وقال أبو حنيفة يقبل والاول أرجح لأنه وان كان عدلاً عنده فربما لو سمى كان محروجا عند غيره قال الخطيب لو صرح بأن جميع شيوخه ثقات ثم روى عن لم يسمه لم نعمل بروايته لجواز أن نعرفه اذا ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم كل من أروى عنه وأسميه فهو عدل رضى مقبول الحديث كان هذا القول تعديلاً لكل من روى عنه وسماه كما سبق انتهى ومن هذا قول الشافعي في مواضع كثيرة حدثني الثقة وكذا كان يقول مالك وهذا اذا لم يعرف من لم يسمه أما اذا عرف بقرينة خال أو مقال كان كالتصريح باسمه فينظر فيه * قال أبو حاتم اذا قال الشافعي أخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب فهو ابن أبي ذئب وكذا اذا قال أخبرني الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان واذا قال أخبرني الثقة عن الوليد بن كثير فهو (١) عمرو بن أبي سلمة واذا قال أخبرني الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي واذا قال أخبرني الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو إبراهيم بن أبي يحيى *

« فرع آخر »

هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا فذهب جماعة إلى أنه لا بد من ذكر السبب فذهب آخرون إلى أنه لا يجب ذكر السبب فيهما اذا كان بصيراً بالجرح والتعديل واختار هذا القاضي أبو بكر وذهب جماعة إلى أنه يقبل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فإنه يحصل بأمر واحد وأيضاً سبب الجرح يختلف فيه بخلاف سبب التعديل وإلى هذا ذهب الشافعي قال القرطبي وهو لا كثر من قول مالك قال الخطيب وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد كالبخاري ومسلم وذهب جماعة إلى أنه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل الا بذكر السبب قالوا لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس إلى الظاهر والحق أنه لا بد من ذكر السبب في الجرح والتعديل لان الجرح والمعدل قديطان ما ليس بجارح جارحاً وقديطان ما لا يستقل بآبائنا التعديلاً ولا سيما مع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع فقد يكون ما أبهمه الجارح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه وعلى خلاف ما يعتقده وان كان حقاً وقد يكون ما أبهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى ما يعتقده وان كان في الواقع مخالفاً للحق كما وقع ذلك كثيراً وعندي أن الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل في الرواية أو بالاقدام على ما يدل على تساهله بالدين والتعديل المعمول به هو أن يصفه بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الاقدام على ما يدل على تساهله بالدين فاشدد على هذا يدك تنفع به عند اضطراب امواج الخلاف * (فان قلت) اذاورد الجرح المطلق كقول الجارح ليس بثقة أو ليس بشيء أو هو ضعيف فهل يجوز العمل بالمرؤى مع هذا أم لا (قلت) يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلاع على ذلك على حقيقة الحال في مطولات المصنفات في هذا الشأن كتهديب السكك للزمري وفروعه وكذا تاريخ الاسلام وتاريخ النبلاء والميزان للذهبي *

« فرع ثالث » في تعارض الجرح والتعديل وعدم إمكان الجمع بينهما وفيه اقوال

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط يدل عليه عبارة السخاوي في شرح الالفية وابن امير الحاج في شرح التحرير والاصل فهو أبو أسامة واذا قال أخبرني الثقة عن الوزاعي فهو عمرو والنخ

المدكور المترتب عليه
هذا القياس المتعلق بامتناع
بيع بعض الارز بيعض
كما ذكر (مسلم واستصحاب
الطهارة) عن حدث
أونجس (لمن) أى في حق
من (شك) أى ترددمطلقا

وذكر النووى رحمه
الله أن المراد بالشك في
غالب أبواب الفقه مطلق
التردد باستواء أوردجحان

(في بقائها) بعدما تحققها

المتعلق بالحكم ببقائها

(فليست) طرقه على سبيل

التفصيل (من أصول

الفقه) لابنفسها ولا بعد

جعلها قضايا (وان ذكر

بعضها في كتبه) لانه انما

ذكر فيها (تمثيلا) أى

لاجل تمثيل القواعد

وايضاحها لا لاجل انه

منه (وكيفية) عطف على

قوله طرقه من قوله

طرقه على سبيل الاجمال

أى والمسائل المتضمنة

ليان كيفية الاستدلال)

من استدلال بمعنى دل

(بها أى بطرق الفقه)

الاجالية لكن لا من حيث

اجالها لان كيفية

الاستدلال انما تتحقق

عند التعارض ولا تعارض

بين الاجالية لعدم

تعلقها بحكم معين بل

(من حيث تفصيلها) أى

تعيينها وتعلقها بحكم معين

بان تتحقق في جزئياتها

وحاصل المعنى وكيفية

الاستدلال بطرقه

التفصيلية لا مطلقا بل

(الاول) ان الجرح مقدم على التعديل وان كان المعدلون أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور كما نقله عنهم
الخطيب والباحي ونقل القاضي فيه الاجماع قال الرازى والامدى وابن الصلاح انه الصحيح لان مع الجرح زيادة
لم يطلع عليها المعدل قال ابن دقيق العيد وهذا انما يصح على قول من قال ان الجرح لا يقبل الا مفسرا وقد
استثنى أصحاب الشافعى من هذا ما اذا جرحه بمعصية وشهدا آخر أنه قد تاب منها فانه يقدم في هذه الصورة التعديل
من معه زيادة علم *

(القول الثاني) انه يقدم التعديل على الجرح لأن الجرح قد يخرج بما ليس في نفس الامر جارحا والمعدل
كان عدلا لا يعدل الا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحا حتى هذا الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى
صف ولا بد من تقييد هذا القول بالجرح المجمل اذ لو كان الجرح مفسرا لم يتم ما علل به من أن الجرح
يخرج بما ليس في نفس الامر جارحا *

(القول الثالث) أنه يقدم الاكثر من الجارحين والمعدل قال في الحصول وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم
الجرح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجرح على زيادة ولا ينتفى ذلك بكثرة العدد *

(القول الرابع) أنهما يتعارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر الا بمرجح حتى هذا القول ابن الحاجب
جعل القاضي في التقريب محل الخلاف فيما اذا كان عدد المعدلين أكثر فان استواء قدم الجرح بالاجماع
قال الخطيب في الكفاية وأبو الحسين بن القطان وأبو الوليد البايجى وخالفهم أبو نصر القشيرى فقال محل

الخلاف فيما اذا استوى عدد المعدلين والجارحين قال فان كثرة عدد المعدلين وقلة عدد الجارحين فقلل العدالة
في هذه الصورة أولى انتهى به والحق التحقيق بالقول أن ذلك محل اجتهد للمجتهد وقد قدمنا أن الراجح انه لا بد من

تيسير في الجرح والتعديل فاذا فسر الجرح ما جرح به والمعدل ما عدل به لم يخف على المجتهد الراجح منهما من
رجوح وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجلين من عارف فالجرح مقدم على التعديل لان الجرح

يمكن أن يستند في جرحه الى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند الى ظاهر الحال وأيضا حديث من
ارض فيه الجرح والتعديل المجلان قد دخله الاحتمال فلا يقبل *

(صل) اعلم أن ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوى انما هو في غير الصحابة فأما فيهم فلا
في الاصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم حكاه ابن الحاجب عن الاكثرين قال القاضي

في قول السلف وجمهور الخلف وقال الجوينى بالاجماع ووجه هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية
مدليلهم كتابا وسنة كقوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى

مولا وقوله (لقد رضى الله عن المؤمنين) وقوله (والسابقون) وقوله (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم)
قوله صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرنى وقوله في حقهم لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهب ما بلغ مدأ أحدكم

لا نصيفهوها في الصحيح وقوله أصحابي كالنجوم على مقال فيه معروف قال الجوينى ولعل السبب في قبولهم من
البحث عن أحوالهم أنهم نقلوا الشريعة ولو ثبت التوقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول

كما استرسلت على سائر الاعصار قال الكيا الطبرى وأما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على
الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطيء معذور بل مأجور وكما قال عمر بن عبد العزيز تلك دماء

نهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا *

(القول الثاني) ان حكمهم في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها قال أبو الحسين بن القطان فوحشى قتل
حمزة وله صحبة والوليد شرب الخمر فن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة والوليد ليس بصحابى

لان الصحابة انما هم الذين كانوا على الطريقة انتهى وهذا كلام ساقط جدا فوحشى قتل حمزة وهو كافر ثم
سلم وليس ذلك مما يقدح به فالاسلام يجب ما قبله بخلاف وأما قوله والوليد ليس بصحابى الخ فلم يقل قائل

(عند تعارضها) في افادة

الاحكام اذ لا يتحقق
الكيفية الا حينئذ وانما
وقع فيها التعارض
(لكونها ظنية) في تلك
الافادة والتعارض المحوج
للترجيح انما يقع فيها
بمخلاف القطعيات لا يقع
فيها تعارض والمختلفات
فان ظنيها يلغى لقطعيها
كما سيعلم ذلك من فصل
التعارض وبين كيفية
الاستدلال بالمعنى
المذكور بقوله (من تقديم
الخاص على العام) بان
يخرج ذلك الخاص عن
حكم ذلك العام (و) تقديم
(المقيد على المطلق) بان
يهمل ذلك المطلق على
ذلك المقيد بان يعتبر في
حكمه ذلك القيد الذي
للمقيد (و) من (غير ذلك)
كتقديم المين على المجل
بان يجعل تفسير المجل
أى من المسائل المتضمنة
ليان المذكورات ولما
ترك المصنف من أصول
الفقه صفات المجتهد أى
المسائل المتضمنة لبيانها
نبيه الشارح عليها
بقوله (وكيفية الاستدلال
بها) أى بطرق الفقه
المذكورة (تجراى صفات
من يستدل بها وهو المجتهد)
أى ما يشترط فيه من
الصفات من حيث
الاستدلال بها ويستلزمها
لتوقف الاستدلال على
المستدل وعدم تأهل كل
أحد لذلك ففي ذكر

من أهل العلم ان ارتكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحته قال الرازى في الحصول وقد بالغ ابراهيم
النظام في الطعن فيهم على ما نقله الحافظ عنه في كتاب الفتاوى نحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا أما مجملا فانه روى
من طعن بعضهم في بعض أخبارا كثيرة يأتي تفصيلها وقال رأينا بعض الصحابة يقدر في بعض وذلك يقضى
توجه القدرح اما في القادرح ان كان كاذبا واما في المقدوح فيه ان كان القادرح صادقا * والجواب مجملا أن آيات
القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن
بهم الى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم الى آخر كلامه *

☆ (القول الثالث) ☆ انهم كلهم عدول قبل الفتن لا بعدها فيجب البحث عنهم وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها
مطلقا أى من الطرفين لان الفاسق من الفريقين غير معين وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة وهذا القول في
غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة فان المعتزلين لتلك الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة الى الداخلين فيها
وفيه أيضا أن الباغي غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح وأيضا التمسك بما تمسكت به طائفة يخرج
من اطلاق اسم البغي عليها على (١) تسليم أن الباغي من الفريقين غير معين ☆

☆ (القول الرابع) ☆ انهم كلهم عدول الامن قاتل عليا وبه قال جماعة من المعتزلة والشيعة ويحاج عنه بأن تمسكهم
بما تمسكوا به من الشبه يدل على أنهم لم يقدموا على ذلك جراءة على الله وتهاونا بدينه وجناب الصحبة أمر عظيم
فن انتهك أعراض بعضهم فقد وقع في هوة لا ينجم منها سالما وقد كان في أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم
شبهوا لأعروضها لم يدخلوا في تلك الحروب ولا غمسون فيها أيديهم وقد عدلوا تعديلا عاما بالكتاب والسنة فوجب
علينا البقاء على (٢) والتأويل لما يقتضى خلافه ☆

☆ (القول الخامس) ☆ ان من كان مشتهرا منهم بالصحبة والملازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته دون من قبل
صحته ولم يلزم وان كانت له رواية كذا قال الماوردي وهو ضعيف لاستلزامه اخراج جماعة من خيار الصحابة
الذين أقاموا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم قليلا ثم انصرفوا كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان
أبي العاص وأمثالهم قال المزى انها لم توجد رواية عن يلمز بالنفاق وقال ابن الانبارى وليس المراد بعد ذلك
ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم وانما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف يثبت عن أسباب العدول
وطلب التزكية الا أن يثبت ارتكاب قادرح ولم يثبت ذلك ولله الحمد فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يثبت خلافه ولا التفات الى ما يذكره أهل السيرفانه لا يصح وما يصح
فله تأويل صحيح انتهى ☆ واذا تقررتك عدالة جميع من ثبت له الصحبة علمت أنه اذا قال الراوى عن رجل من
الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم ☆

(فرع) اذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحبة وقد اختلفوا في ذلك
فذهب الجمهور الى أنهم لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنين ولو ساعة سواء روى عنه أم لا وقيل هو من
طالت صحته وروى عنه فلا يستحق اسم الصحبة الامن يجمع بينهما وقيل هو من ثبت له أحدهما اما طول
الصحبة أو الرواية والحق ما ذهب اليه الجمهور وان كانت اللغة تقتضى أن الصحابة هو من كثرت ملازمته فقد
ورد ما يدل على اثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه الا مجرد اللقاء القليل والرؤية ولو مرة وقد ذكر بعض أهل العلم
اشتراط الإقامة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة فصاعدا أو الغزو معه روى ذلك عن سعيد بن المسيب وقيل
سنة أشهر ولا وجه لهذين القولين لاستلزامهما خروج جماعة من الصحابة الذين روى عنه ولم يبقوا الدينية الادوار

(١) بياض بالاصل

(٢) كذا بالاصل وظاهره سقوط مدخول على من العبارة ولعل الاصل على عموم التعديل

والخاص ويذكر فيه أي
في أثناء الكلام على
الخاص أو على الخاص
والعام بتأويل المذكور
(المطلق والمقيد) لمناسبتهم
لهما حتى كأنهما باب واحد
(والجمل والمبين والظاهر
وترك المؤول المناسب له
اكتفاء بمقابله (وفي بعض
النسخ والمؤول) وهو
أحسن (و) ذلك لانه
(سيأتي) في كلام المصنف
فالمناسب التصريح بعده
هنا كغيره (والافعال)
لصاحب الشريعة صلى
الله عليه وسلم (والناسخ
والممنوخ والاجماع
والاخبار) (بفتح الهمزة)
(والقياس والحظروالاباحة)
أي بيان ماهو الاصل
فيها بعد البعثة (وترتيب
الادلة) أي بيان رتبة كل
منها بالنسبة لغيره وأما
المقدم على غيره عند
التعارض (وصفة المقتضى و)
صفة (المستقي) أي
شروطهما (وأحكام
المجتهدين) والمجتهد والمقتضى
واحد كما يعلم مما يأتي
والمراد في جميع
المذكورات المسائل
المبحوث فيها عنها (فاما
أقسام الكلام) فالكلام
عليها يستدعي بيان نفس
الكلام لأن معرفة أقسام
الشيء باعتبار أنها أقسامه
فرع نفس معرفته فهذا
قال (قائل) أي فنبدأ
ببيانه قبل بيان أقسامه
فقول أقل (ما) أي أقل

اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال كان اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأ كقول
الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال وأوجب بأن الاتفاق انما يمتنع فيما يستوى فيه الاحتمال كالمأ كقول
المعين والكلمة المعينة أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الامارة الظاهرة فذلك غير يمتنع وذلك كاتفاق الجمع
العظيم على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم قالوا ثانيا ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم
وانتشارهم في الاقطار يمتنع نقل الحكم اليهم وأوجب بمنع كون الانتشار يمتنع ذلك مع جدم في الطلب وبحتمهم
عن الأدلة وانما يمتنع ذلك على من قعد في قعريته لا يبحث ولا يطلب قالوا ثالثا الاتفاق اما عن قاطع أو ظني
وكلاهما باطل أما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فالحال ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولونقل لا غنى
عن الاجماع وأما الظني فلانه يمتنع الاتفاق عادة لاختلاف الافهام وتباين الانظار وأوجب بمنع ما ذكر في
القاطع اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذي هو أقوى منه وأما الظني فقد يكون جليا لاختلاف فيه الاقراء
ولا يتباين فيه الانظار فهذا أعنى منع امكان الاجماع في نفسه هو المقام الاول *

(المقام الثاني) على تقدير تسليم امكانه في نفسه منع امكان العلم به فقالوا الطريق لنا إلى العلم بحصوله لان العلم
بالاشياء اما أن يكون وجدانيا أو لا يكون وجدانيا أما الوجداني فكما يجد أحدا من نفسه من جوعه وعطشه
ولذته وألمه ولا شك أن العلم باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب وأما الذي لا يكون
وجدانيا فقد اتفقوا على ان الطريق الى معرفته لا مجال للعقل فيها اذ كون الشخص الفلاني قال بهذا القول أولم
يقبل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ولا مجال أيضا للحس فيها لان الاحساس بكلام الغير لا يكون الا بعد معرفته
فاذا العلم باتفاق الأمة لا يحصل الا بعد معرفة كل واحد منهم وذلك متعذر قطعاً ومن ذلك الذي يعرف جميع
المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الإسلامية فان العمر يفتى دون مجرد البلوغ الى كل مكان
من الامكنة التي يسكنها أهل العلم فضلا عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الاجماع منهم ومن لم يكن من
أهلهم ومعرفة كونه قال بذلك أولم يقل به والبحث عن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل
فرد من أفرادهم فان ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلا عن الاقليم الواحد فضلا عن جميع الاقاليم
التي فيها أهل الاسلام ومن أنصف من نفسه علم انه لا علم عند علماء الشرق بجملته علماء الغرب والعكس فضلا
عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وما يقوله في تلك المسئلة بعينها وأيضا قد يحمل بعض
من يعتبر في الاجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه كان ذلك معلوم في كل طائفة
من طوائف أهل الاسلام فانهم قد يعتقدون شيئا اذا خالفهم فيه مخالف خشى على نفسه من مضرتهم وعلى تقدير
إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن
يجمع أهل بلدة أخرى بل لو فرضنا اجتماع العالم بأسره في موضع واحد ورفقوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين
قد اتفقنا على الحكم الفلاني فان هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت
تقية وخوفا على نفسه وأما ما قيل من اننا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
فان أراد الاتفاق باطنا وظاهرا فذلك مما لا سبيل اليه البتة والعلم بامتناعه ضروري وان أراد ظاهرا فقط استنادا
الى الشهرة والاستفاضة فليس هذا هو المعنى في الاجماع بل المعنى فيه العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين في
تلك المسئلة بعد معرفة أنه لاحمل له على الموافقة وانه يدين الله بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه
إلا بعد معرفته بعينه ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد
أسرف في الدعوى وجازف في القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذرا ظاهرا واضحا ورحم الله الامام أحمد بن
حنبل فإنه قال من ادعى وجوب الاجماع فهو كاذب والعجب من اشتداد نكير القاضي أبي بكر على من أنكر
تصور وقوع الاجماع عادة فان انكاره على المنكر هو المنكر وفصل الجويني بين كليات الدين فلا يمتنع

لفظ أو قول (بتألف) أي
 يتركب (منه) الكلام
 اسمان) ويكفي في تغاير
 التألف والتألف منه
 الواجب كون الملاحظ في
 الأول المجموع من حيث
 هو مجموع وفي الثاني
 الأجزاء مفصلة فإن قلت
 للكلام جزء آخر صرح
 به الرضى وهو الإسناد الذى
 هو يربط إحدى الكلمتين
 بالآخرى بحيث يحسن
 السكون فلا يصح أنه تألف
 من اسمين قلت يحتمل
 أن المصنف يختار ما اختاره
 شيخنا السيد الشريف
 أن الإسناد شرط لأجزاء
 والالزم أن لا يوجد
 كلام يكون لفظاً حقيقة
 أبداً إذا اسناد غير لفظ
 والمركب من غير اللفظ
 لا يكون لفظاً حقيقة
 وهو في غاية البعد (نحو
 زيد قائم) وأقام الزيدان
 وأمضروب العمران
 وهيئات العقيق ولم يعد
 الضمير في قائم من نحو
 زيد قائم لعدم ظهوره
 ولشبهه نحو قائم بالحالى
 عن الضمير كما تقرر في
 المعانى (أو اسم وفعل نحو
 قام زيد) وضرب عمرو
 بضم الضاد وكسر الراء
 (أو فعل وحرف نحو ما قام
 ولم يقم أى زيد أى مثلاً
 وهذا القسم (أثبت بعضهم)
 في أفراد الكلام (ولم يعد
 الضمير) المستتر (في قام)
 أولم يقم (الراجع) ذلك
 الضمير (الى زيد مثلاً

الاجماع عليها وبين المسائل المظنونة فلا يتصور الاجماع علم إعادة ولا وجه لهذا التفصيل فإن النزاع انما هو في
 المسائل التى دليلها الاجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة * وجعل الاصفاهاى
 الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع لاجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم
 العلماء منهم في قلة وأما الآن وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطمع لعلم به قال وهو اختيار أحمد مع قرب
 عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الامور النقلية قال والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الاجماع
 الا ما يحده مكتوباً في الكتب ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسمع منهم أو بنقل أهل التواتر اليها
 ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة وأما من بعدهم فلا انتهى *

(المقام الثالث) النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به قالوا الواسعنا امكان ثبوت الاجماع عند الناقلين له لكان
 نقله الى من يحتج به من بعدهم مستحيل لان طريق نقله اما التواتر أو الآحاد والعادة تحيل النقل تواتراً بعداً
 يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا ذلك منهم ثم ينقلوه الى عدد متواتر ممن
 بعدهم ثم كذلك في كل طبقة الى أن يتصل به وأما الآحاد فغير معمول به في نقل الاجماع كما سيأتى * وأجيب بأنه
 تشكيك في ضروري للقطع باجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون ولا يخفاك ما في هذا الجواب
 من المصادرة على المطلوب وأيضاً كون ذلك معلوماً ليس من جهة نقل الاجماع عليه بل من جهة كون كل
 متشرع لا يقدم الدليل الظنى على القطعى ولا يجوز منه ذلك لانه ايثار للحجة الضعيفة على الحجة القوية وكل عاقل
 لا يصدر منه ذلك

(المقام الرابع) اختلف على تقدير تسليم امكانه في نفسه وامكان العلم به وامكان نقله اليها هل هو حجة شرعية
 فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب النظام والامامية وبعض الخوارج الى أنه ليس بحجة وانما الحجة في
 مستنده ان ظهر لنا وان لم يظهر لم نقدر للاجماع دليلاً تقوم به الحجة * واختلف القائلون بالحجية هل الدليل على
 حجته العقل والسمع أم السمع فقط فذهب أكثرهم الى أن الدليل على ذلك انما هو السمع فقط ومنعوا ثبوتهم من
 جهة العقل بما قالوا ان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ
 كاجتماع الكفار على جحد النبوة وقال جماعة منهم أيضاً انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع
 كقولهم انهم أجمعوا على تحطئة المخالف للاجماع لان ذلك اثبات للشيء بنفسه وهو باطل فان قالوا ان الاجماع
 دل على نص قاطع في تحطئة المخالف فيه اثبات الاجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو دور وأجيب بأن
 ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودالاتها على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا دور ولا
 يخفاك ما في هذا الجواب من التعسف الظاهر ولا يصح أيضاً الاستدلال عليه بالقياس لانه مظنون ولا يحتج
 بالمظنون على القطعى فلم يبق الا الدليل النقل من الكتاب والسنة * فن جملة ما استدلو به قوله سبحانه (ومن
 يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً)
 ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان
 اتباع غير سبيل المؤمنين مباح لاجمع بينهما وبين المحذور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة
 قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة
 وأجيب بأننا لانسلم أن المراد بسبيل المؤمنين في الآية هو اجماعهم لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعة
 الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو قيامه صاروا مؤمنين وهو الايمان به ومع
 الاحتمال لا يتم الاستدلال به قال في المحصول ان المشاققة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه وإذا كان كذلك
 لم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة
 ومحجوب بأن العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفاً بالجمع بين الضدين وهو محال ثم قال لانسلم أنه اذا كان

لعدم ظهوره) ووجوده بل هو صورة عقلية لا تحقق له في الخارج وتبعه المصنف على ذلك تسهلا على المبتدئ (و) يمكن (الجمهور على عده كلمة) وجزء من الكلام اكتفاء بكونه في حكم الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق مع توقف الاسناد التام المحقق للكلام عليه وبذلك يفارق ضمير نحو قائم حيث لم يعدوه جزءا من الكلام وحيث لم ينه الشارح عليه وقياس هذا البعض عند نحو كل من مجرد القاف في قولك ق ومجرد العين في قولك ع ومجرد اللام في قولك ل أمرا كلاما لعدم ظهور الضمير وهل يفرق بين الحذف والاستتار أولا فيه نظر والفرق متجه (أو اسم وحرف وذلك) أي هذا القسم أنما يتحقق (في) صيغ أو حال (النداء) أو النداء بمعنى المنادى (نحو) يازيد قال كلام مجموع حرف النداء مع المنادى (وان كان المعنى) له (أدعو) زيدا (أو أنادي زيدا) المشتمل على ما هو محل الاسناد الذي هو مناط الفائدة الكلامية من الفعل والفاعل لعدم ظهورهما بل امتناع ذكر ذلك كله بعضهم وتبعه المصنف لما تقدم ولكن الجمهور على أن الكلام هو

اتباع غير سبيل المؤمنين حرام عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع أصلا * سلمنا أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة ولكن لانسلم أنه متمتع بقوله المشاقة لا تحصل الا عند الكفر وإيجاب العمل عند حصول الكفر محال قلنا لانسلم أن المشاقة لا تحصل الا مع الكفر بانه أن المشاقة مشتقة من كون أحد الشخصين في شق والآخر في الشق الآخر وذلك يكفى فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغه سلمنا أن المشاقة لا تحصل الا عند الكفر فلم قلتم أن حصول الكفر ينافي العمل بالاجماع فان الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمر آخر كشك الزنار ولبس الغيار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتراف بكونه نبيا وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشئ من هذه الأنواع كفر لا ينافي العلم بوجود (١) الاجماع * ثم قال سلمنا أن الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تين الهدى لانه ذكر مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشرط فيها تين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تين الهدى شرطا في التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند (٢) تين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى ذلك الدليل الذي لأجله ذهب أهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبق للتمسك بالاجماع فائدة أيضا فالانسان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله بشئ غير قوله فكذا هنا وجب أن يكون تين صحة اجماعهم بشئ عورآه الاجماع واذا كنا لا نتمسك بالاجماع الا بعد دليل منفصل على صحتهما أجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة سلمنا أنها تقتضي المنع عن متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل المؤمنين أو عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع وبتقدير التسليم فالاستدلال ساقط أما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم وأما بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لانه يصير معنى الآية أن من اتبع كل ما كان مغاير السبيل ما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثاني مسلم ونقول بموجبه فان عندنا يحرم بعض ما غير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين والذي يغاير هو الكفر بالله وتكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهذا التأويل متعين لوجهين لانا اذا قلنا لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في كل شئ حتى الاكل والشرب والثاني أن الآية أنزلت في رجل ارتد وذلك يدل على أن الغرض منها المنع من الكفر والثاني أن الآية غير (١) سيئهم مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشى وهو غير مراد هنا بالاتفاق فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض أولى من البعض فتبقى الآية مجعلة وأيضافه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة البتة بين الطريق السلوك وبين اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على شئ من الاحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة * سلمنا أنه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز ايضا جعله مجازا عن الدليل الذي لأجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا أجمعوا على الشئ فلما ان يكون الاجماع عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حل الآية على الفتوى أولى من حملها على الاستدلال بل هذا أولى فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل

(١) كذا بالاصل والصواب هكذا لا ينافي العمل بالاجماع كما يدل عليه سياق كلامه

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله هكذا والالف واللام في الهدى للاستغراق فيكون دالا على تحريم العمل بالاجماع الا عند الخ

(١) قوله والثاني أن الآية الخ كذا بالاصل الذي بأيدينا وفي العبارة تحريف وسقط والصواب سلمنا الا أنها تقتضي المنع من اتباع غير سبيلهم مطلقا الخ

المقدر من الفعل وفاعله
وحرف النداء نائب عنه
كاناب نحو نعم عنه في جواب
هل قام زيد مثلاً وعلى
الاول فهل حذف حرف
النداء نحو زيد بمعنى يا زيد
ذكره حتى يكون
الكلام مجموع الحرف
المحذوف والاسم المذكور
أولاً فيكون الكلام مجرد
الاسم المذكور وفيه نظر
والاول أقرب وقضية
تعبيره باقل أن الكلام
قد تركب من أ كثر مما
ذكر كجملتين وكفعل
واسمين أو وثلاثة أسماء أو
أربعة أسماء وعليه جمع
كابن هشام لكنه خلاف
مادلت عليه عبارة ابن
الحاجب وحققة السيد كما
يئنه في الاصل وإنما
سلك المصنف الاول
لسهولته على المتدبر فان
قلت لم كان في هذا الكلام
بيان معنى الكلام قلت
لان حاصله أن الكلام
هو اللفظ المتألف من
اسمين الخ ويمكن أن يراد
بهذا أيضاً بيان أقسامه
ولا ينافيه قوله (والكلام
ينقسم الى أمر) أي كلام
مشتمل على نحو افعل دال
بالوضع على طلب فعل أو
ترك (ونهي) أي كلام مصدر
بالادال بالوضع على طلب
الترك كلاترك الصلاة
فالامر (نحو قوم) وأترك
(و) النهي نحو (لا تقم) ولا
ترك (وخبر) وهو كلام
يحتمل الصدق والكذب

فيه المشي مشابهة فانه كما أن الحركة البدنية في الطريق المسلوكة توصل البدن الى المطلوب هكذا الحركة الذهنية
في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشاركة احدى جهات حسن المجاز وإذا كان كذلك
كانت الآية تقتضى ايجاب اتباعهم في سلوك الطريق الذى لاجله اتفقوا على الحكم ويرجع حاصله الى ايجاب
الاستدلال بما استدلو به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة وأما ان كان اجماعهم لا عن
استدلال فالقول لا عن استدلال خطأ فيلزم اجماعهم على الخطأ وذلك يقدر في حجة الاجماع * ثم قال سلمنا
دلالة الآية على وجوب المتابعة لمكانها اما أن تدل على متابعة بعض المؤمنين أو كلهم الاول باطل لان لفظ المؤمنين
جميع فيفيد الاستغراق لان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان أقوال الفرق متناقضة والثاني مسلم ولكن كل
المؤمنين الذين يوجدون الى يوم القيامة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم اجماع
كل المؤمنين (فان قلت) المؤمنون هم المصدقون والموجودون وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا المؤمنين
(قلت) اذا وجد أهل العصر الثاني لا يصح القول بأن أهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون
اجماع أهل العصر الاول عند حضور أهل العصر الثاني قولاً لكل المؤمنين فلا يكون اجماع أهل العصر الاول
حجة على أهل العصر الثاني سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية إنما نزلت في زمان الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم فتكون الآية مختصة بمؤمنى ذلك الوقت وهذا يقتضى ان يكون اجماعهم حجة لكن التمسك
بالاجماع إنما ينفع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهم لم يثبت ان الذين كانوا موجودين عند نزول
هذه الآية بقوا بأسرهم الى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانها اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم تدل
هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الاجماع الموجودة في المسائل بل المعلوم
خلافه لان كثيراً منهم مات زمان حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسقط الاستدلال بهذه الآية * ثم قال
سأندالالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة الظنية * قال فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية قلت ان احداً من الائمة لم
قطعها فلا يجوز التمسك فيها بالأدلة الظنية * قال فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية قلت ان احداً من الائمة لم
يقول ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظنى بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلاً أصلاً ومنهم من
جعله دليلاً قاطعاً فلو أثبتناه دليلاً ظنياً لكان هذا تخطئة لكل الامة وذلك يقدر في الاجماع * والعجب من الفقهاء
انهم أثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاحبار وأجمعوا على ان المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا
يفسق اذا كان ذلك الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم الذى دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق
فسكانهم قد جعلوا الفرع أقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * سأنادى هذه الآية على أن الاجماع حجة
لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل * أما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول الباطل والفعل
الباطل كقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (ولان كفو أموا لكم ينسبكم بالباطل) والنهي عن الشيء لا يجوز
الا اذا كان المنهى عنه متصوراً * وأما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يحرف فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا
شرعياً لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها قوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ترجعوا بعدي
كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد
ولكن يقبض العلم يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالماً اتحد الناس رؤساء جهال لا يفقهوا بغير علم فضلو أو أضلوا
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم تعلموا الفرائض وعلموها فانها أول ما ينسى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
من أشرط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عن يقوم
بالواجبات * وأما المعقول فمن وجهين (الاول) ان كل واحد من الامة جاز الخطأ عليه فوجب جوازه على الكل
كما أنه لما كان كل واحد من الزنج اسود كان الكل اسود (الثاني) أن ذلك الاجماع اما أن يكون لدلالة أو لامارة

(نحو جاء زيد واستخبار وهو) أى الاستخبار (الاستفهام) أى الكلام الدال على طلب حصول صورة الشئ في الذهن من حيث هو حصوله فيه فخرج نحو علمنى أو فهمنى اذ المقصود منه حصول التعليم والفهم في الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول أثره في الذهن وانما فسرنا الاستفهام بما ذكر ليصح جعله من أقسام الكلام ويدل عليه قوله (نحو هل قام زيد) وكذا يقال في أشباهه مما سبق ويأتى (فيقال في جوابه نعم) ان كان حاله القيام أى قام زيد (أو) يقال في جوابه (لا) ان كان حاله عدم القيام أى لم يقم (وينقسم) الكلام (أيضاً) كما انقسم الى ما تقدم وانما أعاد الفعل مع أن ما قبله وما بعده تقسيم واحد فكان ينبغي أن يقتصر على قوله والى تمن الخ إشارة الى أن منهم من اقتصر على تقسيمه الى ما تقدم وأنه زاد عليه انقسامه أيضاً الى هذه المذكورات كما يدل على ذلك كلام البرهان وهذا من دقائق هذه المقدمة (الى تمن) أى كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر وهذا قد يشمل صيغة افعل المطلوب بها مذكر والظاهر أنه لا يسمى

فان كان لدلالة الواقعة التى أجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعى على نقل الدليل القاطع الذى لا حيلة أجمعوا وكان ينبغي اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى في التمسك بالاجماع فائدة وان كان لامارة فهو محال لان الأمارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان في الامة من لم يقل بقول الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة على الحكم وان كان لدلالة ولا لامارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قاذح في الاجماع هذا كلام صاحب المحصول وقد أسقطنا منه ما فيه ضعف وما اشتمل على تعسف وفي الذى ذكرناه ما يحتمل المناقشة وقد أجاب عن هذا الذى ذكرناه عنه بمجوابات متعسفة يستدعى ذكرها ذكر الجواب عليها من افيطول البحث جداً ولكنك اذا عرفت ما قدمناه كما ينبغي علمت ان الآية لا تدل على مطلوب المستدلين بها ومن جملة ما استدلو به قوله سبحانه (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) فاخبر سبحانه عن كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شئ خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الامة فلو أقدموا على شئ من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت أنهم لا يقدمون على شئ من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة لا يقال الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة لانا نقول يتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولوا وفعلا هذا تقرير الاستدلال بهذه الآية وهو واجب بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه باداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه انه جعلهم وسطا فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله وذلك يقتضى أن يكون غير عدالتهم التى ليست من فعل الله وأوجب أيضاً بأن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدل يقتضى الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا أن الوسط من كل شئ خياره فلم قلنا بأن خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضى اجتنابهم لكل المحظورات ولم لا يقال انه يكفي فيه اجتنابهم للكبائر وأما للصغائر فلا اذا كان كذلك فيحتمل أن الذى أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم وما يؤيد هذا أنه سبحانه حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا ان المراد اجتنابهم الصغائر والكبائر لكنه سبحانه قد بين أن اتصافهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة انما تكون في الآخرة فيجب وجوب تحقق عدالتهم هنالك لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المحاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الآية واذا كان كذلك فهذا يقتضى عدالة أولئك دون غيرهم وقد أوجب عن هذا الجواب بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز أن يحكم بعدالة أحد الا والخبر عنه مطابق للخبر فاما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم وجب أن يكونوا عدولا في كل شئ بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جازت عليهم الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر وقوله الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة في الآخرة وذلك يوجب عدالتهم في الآخرة لافي الدنيا يقال لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لقال سبحانه جعلكم امة وسطا ولان جميع الامم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الفضيلة وكون الخطاب لمن كان موجودا عند نزول الآية ممنوع والالزام اختصاص التكليف الشرعية بمن كان موجودا عند النزول وهو باطل ولا يخفاك ما في هذه الاجوبة من الضعف وعلى كل حال فليس في الآية دلالة على محل النزاع أصلا فان ثبوت كون أهل الاجماع بمجموعهم عدولا لا يستلزم أن يكون قولهم حجة شرعية تعبر بها البلوى فان ذلك أمر الى الشارع لا الى غيره وغاية ما في الآية أن يكون قولهم مقبولا اذا أخبرونا عن شئ من الاشياء وأما كون اتفاقهم على أمر ديني يصير دينا تابعا عليهم وعلى من بعدهم الى يوم القيامة فليس في الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن جملة ما استدلو

عندهم تنبأ ولوقيل كلام
مصدر بليت كان كافيا
وكذا ينبغي أن يقال في
الترجي فالاول (نحو ليت
الشباب يعود) والثاني نحو
قول منقطع الرجاء نحو
ليت لي ما لا فاحج منه وفي
الرضى وماهية التمني عين
ماهية الترجي الا أن الفرق
بينهما من جهة واحدة
فقط وهي أن التمني
يستعمل في الممكن والحال
والترجي لا يستعمل الا
في الممكن وذلك أن ماهية
التمني محبة حصول الشيء
سواء كنت تنتظره
وترقب حصوله أولا
والترجي ارتقاب شيء
لا وثوق بحصوله فمن ثم لا
يقال لعل الشمس تغرب
ويدخل في الارتقاب
الطمع والاشفاق فالطمع
ارتقاب المحبوب والاشفاق
ارتقاب المكروه نحو
لعلك تموت الساعة انتهى
(وعرض) أي كلام مصدر
بالأدال بالوضع على
الطلب برفق ولين نحو
الأتزل عندنا وقسم)
أي كلام دال على القسم
أي اليمين ثم يحتمل أنه
أراد به مجموع
جملتي القسم والجواب
وهو ظاهر تمثيل الشارح
بقوله (نحو والله لا فعلن
كذا) وما صرح به الرضى
في بحث الحروف من أن
جملتي القسم والجواب
صارتا بقريئة القسم كالجمل
الواحدة ويحتمل أنه

به قوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وهذه الخبرية
توجب الحقيقة لما أجمعوا عليه والا كان ضلالا فاذا بعد الحق الاضلال وأيضا لو أجمعوا على الخطأ لكانوا
أمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص والتخصيص بالصحة لا يناسب وروده في مقابلة
أهم سائر الانبياء وهو واجب بأن الآية مجورة الظاهر لأنها تقتضي اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم
خلافه ولو سلمنا ذلك لم نسلم أنهم يأمرون بكل معروف هكذا قيل في الجواب ولا يخفك أن الآية لا دلالة لها على
محل النزاع البتة فإن اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف ونهون عن المنكر لا يستلزم أن يكون قولهم حجة
شرعية لتصديقنا ثابتا على كل الأمت قبل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة ونهون عما هو
منكر فيها فالدليل على كون ذلك الشيء معروفا أو منكرا هو الكتاب أو السنة لا إجماعهم غاية ما في الباب أن
إجماعهم يصير قرينة على أن في الكتاب والسنة ما يدل على ما أجمعوا عليه وأما أنه دليل بنفسه فليس في هذه
الآية ما يدل على ذلك * ثم الظاهر أن المراد من الأمة هذه الأمة بأسرها لأهل عصر من العصور بدليل مقابلتهم
بسائر أمة الانبياء فلا يتم الاستدلال بها على محل النزاع وهو إجماع المجتهدين في عصر من العصور * ومن جملة
ما استدلوا به من السنة ما أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لن
تجتمع أمتي على الضلالة وتقرير الاستدلال بهذا الحديث أن عمومهم ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز
الإجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا * وأخرج أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه صلى الله عليه وآله وسلم
أنه قال إن الله أجارك من ثلاث خلال أن لا يدعوك عليكم نبيكم فتهلكوا وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق
وأن لا تجتمعوا على ضلالة * وأخرج الترمذي عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تجتمع أمتي على
ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذذ إلى النار * وأخرج ابن أبي عاصم عن أنس مرفوعا نحوه بدون قوله ويد الله
مع الجماعة والخو يجب عنه منع كون الخطأ المظنون ضلالة * وأخرج البخاري ومسلم من حديث المغيرة أنه صلى
الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون وأخرج نحوه مسلم
والترمذي وابن ماجه من حديث ثوبان وأخرج نحوه مسلم أيضا من حديث عقبة بن عامر * ويجب عن ذلك
بأن غاية ما فيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عن طائفة من أمة بانهم يتمسكون بما هو الحق ويظهرون على
غيرهم فإن هذا من محل النزاع * ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذي يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه
فأخرج مسلم من حديث غيبة مرفوعا لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم
من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك وأخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن
حصين وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعا زهير لا يزال هذا الدين قائما تقاتل عنه عصابة من المسلمين
حتى تقوم الساعة * ومن جملة ما استدلوا به حديث من فارق الجماعة شبرا فمقذخلع ربة الإسلام من عنقه أخرجه
أحمد وأبو داود والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر وليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل
النزاع وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله
سبحانه كتابه بقوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) فلا يرجع في تبين الأحكام إلا إليه وقوله سبحانه (فان
تنازعتم في شيء فرددوه إلى الله والرسول) والرد إلى الله والرد إلى كتابه والرد إلى الرسول الرد إلى سنته والحاصل
أنك إذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته تبين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه
ولا شبهة * ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن
يكون ما أجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كون الشيء حقا وجوب اتباعه كما قالوا أن كل مجتهد مصيب ولا يجب
على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه * وإذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب وسند كرمه
أهل العلم في مباحث الإجماع من غير تعرض ليدفع ذلك اكْتفاء بهذا الذي حررناه هنا ■

أراد به جواب القسم على

حذف المضاف فيوفق

قول السيد جواب

القسم كلام بلا نزاع وأنه

أراد به جملة القسم فيخالف

ما صرح به الرضى في حد

الكلام من أن جواب

القسم كلام بخلاف الجملة

القسمية فإنها لتؤكد

الجواب ويمكن أن يقال

هذا كله مما لا حاجة إليه

لأن الكلام يصدق

بالقليل والكثير من الجمل

المتعددة فلو تعدد الكلام

أو اجتمع الكلام وغيره

صدق على المجموع أنه كلام

وأنه قسمي لتضمنه القسم

فيصدق على مجموع

جملتي القسم والجواب

وان قلنا الكلام هو الجواب

أنه كلام دال على القسم

فليتأمل وقوله (ومن

وجه آخر) أي مغاير

للو جه الذي انقسم

باعتباره إلى ما تقدم فإن

انقسامه إلى ما تقدم باعتبار

مدلوله وإلى ما هنا باعتبار

استعماله في مدلوله أو غيره

أي لاجله وبملاحظته

يتعلق بقوله (ينقسم) أي

الكلام بالمعنى اللغوي وهو

ما يتكلم به قل أو أكثر على

طريق الاستخدام أن أريد

بالكلام في قوله السابق

والكلام ينقسم غير المعنى

اللغوي كما هو ظاهر

السياق فإن الحقيقة

والمجاز من عوارض

المفردات أيضا أن لم

يختصاها على ما ينتهي

(البحث الثالث) اختلف القائلون بحجية الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية فذهب جماعة منهم إلى أنه حجة قطعية وبه قال الصيرفي وابن رهاان وحزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة وقال الاصفهاني أن هذا القول هو المشهور وأنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا ونسبه إلى الأكثرين قال بحيث يكفر مخالفه أو يضل ويبدع وقال جماعة منهم الرازي والامدى أنه لا يفيد الا الظن وقال جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعبرون فيكون حجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية وقال البزدوى وجماعة من الحنفية الإجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد واختار بعضهم في الكل أنه ما يوجب العمل لا العلم فهذه مذاهب أربعة ■ ويتفرع عليها الخلاف في كونه مثبتا بخبر الآحاد والظواهر أم لا فذهب الجمهور إلى أنه لا يثبت بهما قال القاضي في التريب وهو الصحيح وذهب جماعة إلى ثبوتهما في العمل خاصة ولا ينسخ به قاطع كالحال في أخبار الآحاد وقال دل الدليل على قبولها في العمليات وأجاب الجمهور عن هذا بأن أخبار الآحاد قد دل الدليل على قبولها ولم يثبت مثل ذلك في الإجماع فإن الحقنأما كان الحاقا بطريق القياس وصحح هذا القول عبد الجبار والغزالي قال الرازي في المحصول الإجماع المروى بطريق الآحاد حجة خلافا لكثير الناس لأن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولأن الإجماع نوع من الحجج فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولأننا قد بينا أن أصل الإجماع فائدة ظنية فكيف القول في تفاصيله انتهى قال الامدى والمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الجويني يشعر بأن الخلاف ليس مبني على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع ظني * وإذا قلنا بالاكتفاء بالا حاد في نقله كالسنة فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول قال ابن الأنباري فيه خلاف *

(البحث الرابع) اختلفوا فيما ينعقد به الإجماع فقال جماعة لا بد له من مستند لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بآيات الأحكام فوجب أن يكون عن مستند ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى اثبات نوع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو باطل وحكي عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند وذلك بأن يوقفهم الله لاختيار الصواب من دون مستند وهو ضعيف لأن القول في دين الله لا يجوز بغير دليل وذكر الامدى أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع ورد عليه بأن ظاهر الخلاف في الوقوع قال الصيرفي ويستحيل أن يقع الإجماع بالتواطؤ ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك بل يتباحثون حتى أوجب بعضهم القول في الخلاف إلى المباحلة فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا عن دليل ■ وجعل الماوردي والرويانى أصل الخلاف هل الإلهام دليل أم لا وقد اتفق القائلون بأنه لا بد له من مستند إذا كان عن دلالة واختلفوا فيما إذا كان عن أمانة فقليل بالجواز مطلقا سواء كانت الأمانة جلية أو خفية قال الزركشي في البحر ونص عليه الشافعي فجوز الإجماع عن قياس وهو قول الجمهور قال الرويانى وبه قال عامة أصحابنا وهو المذهب قال ابن القطان لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الإجماع عنه في قياس المعنى على المعنى وأما قياس الشبه فاختلوا فيه على وجهين وإذا وقع عن الأمانة وهي المفيد للظن وجب أن يكون الظن صوابا بالدليل الدال على العصمة (والثاني) المنع مطلقا وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري فالظاهرية منعه لاجل انكارهم القياس وأما ابن جرير فقال القياس حجة ولكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه قد وافق على وقوعه عن خبر الواحد وهم مختلفون فيه فكذلك القياس ويحجب عنه بأن خبر الواحد قد أجمع عليه الصحابة بخلاف القياس (والمذهب الثالث) التفصيل بين كون

الاصل وحاصل كلام
المطول أنه يفيد التردد
في الاختصاص وكلام
التلويح وغيره يفيد عدم
الاختصاص وقد يطلقان
على نفس المعنى وعلى
إطلاق اللفظ على المعنى
محازا وزعم أنه من خطأ
العوام من خطأ الخواص
كما في التلويح (إلى حقيقة
ومحاز) يعني أنه ينقسم
اليها لكنه لا ينحصر فيها
أذ هو قبل الاستعمال
لا يوصف بواحد منهما
فإن أريد به المستعمل
بالفصل انحصر فيهما
(فالحقيقة ما) أى لفظ
(بقي في حال) (الاستعمال)
أو معه وهو إطلاق اللفظ
على المعنى وإرادة فهمه
منه قاله السيد (على
موضوعه) أى اللغوى
كما هو المتبادر من ذكر
الوضع والبقاء والمقابلة
بالتعريف الثانى أى المعنى
الذى عينه للدلالة عليه
واضع اللغة سواء أفراده
بالتعين أو أدرجه في
قاعدة من حيث أنه
موضوعه اللغوى أذ قيد
الحيثية مراد في تعريف
ما يختلف بالاعتبار فشمّل
التعريف ما وضعه أهل
اللغة لمعين على الترتيب
ثم استعماله في ثانيهما أو
لمعنى واحد ولم يضعوه
لغيره لاحقيقة ولا محازا
ثم استعماله فيه وما استعماله
الشارع في موضوعه
اللغوى لا باعتبار مناسبة

الإمارة جلية فيجوز انعقاد الإجماع عنها أو خفية فلا يجوز حكاها ابن الصباغ عن بعض الشافعية (والمذهب الرابع) أنه لا يجوز الإجماع إلا عن إمارة ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عن حكاها السمرقندى في الميزان عن مشايخهم وهو قاذح فيما نقله البعض من الإجماع على جواز انعقاد الإجماع عن دلالة ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الإجماع عن غير دليل هل يكون حجة فذهب الجمهور إلى أنه حجة وحكى ابن فورك وعبد الوهاب وسنيم الرازى عن قوم منهم أنه لا يكون حجة ثم اختلفوا هل يجب على المجتهد أن يبحث عن مستند الإجماع أم لا فقال الأستاذ أبو إسحق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذى وقع الإجماع به فإن ظهر له ذلك أو نقل إليه كان أحداً من المسئلة قال أبو الحسن السهلى إذا أجمعوا على حكم ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فإنه يجب المصير إليه لا أنهم لا يجمعون إلا عن دلالة ولا يجب معرفتها

(البحث الخامس) هل يعتبر في الإجماع المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته تقتضى تكفيره فقل لا يعتبر في الإجماع قال الزركشى بلا خلاف لعدم دخوله في معنى الأمة المشهود لهم بالعصمة وإن لم يعلم هو كفر نفسه قال الصفى الهندى لو ثبت لكان لا يمكن الاستدلال بأحبا عناء على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لأنه إنما ينقد أحبا عناء وحده على كفره وإثبات كفره بأجماعنا وحده دور وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر فحينئذ يثبت كفره لأن قوله معتبر في الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد قال الهندى وهو الصحيح

(الثانى) لا يعتبر قال الأستاذ أبو منصور قال أهل السنة لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعى ورواه أبو سلمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وحكاها أبو ثور عن أئمة الحديث قال أبو بكر الصيرفى ولا يخرج عن الإجماع من كان من أهل العلم وإن اختلفت بهم الأهواء كمن قال بالقدر من رأى الأرجاء وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة إذا كان من أهل الفقه فإذا قيل قالت الخطابية والرافضة كذا لم يلتفت إلى هؤلاء في الفقه لأنهم ليسوا من أهلهم قال ابن القطان الإجماع عندنا إجماع أهل العلم فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه قال قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين * وعن احتار أنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازى ومن الخابطة القاضي أبو يعلى واستقرأه من قول أحمد لقوله لا يشهد عندي رجل ليس هو عندي بعدل وكيف أجوز حكمه قال القاضي يعنى الجهمى *

(القول الثالث) أنه لا يعتد عليه الإجماع وينتقد على غيره يعنى أنه يجوز له مخالفة من عداه إلى ما أدى إليه اجتباؤه ولا يجوز لاحد أن يقلده كذا حكاها الامدى وتابعه المتأخرون *

(القول الرابع) * التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر في الإجماع وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكاها ابن حزم في كتاب الأحكام ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد لا نراعى العقيدة قال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحق أنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس ونسبه الأستاذ إلى الجمهور وتابعهم امام الحرمين والغزالي قالوا لأن من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد وانما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامى الذى لا معرفة له ولا يخفاه أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فانهم أنكروه عن علم به لأن جيل له قال النووى في باب السواك من شرح مسلم إن مخالفة داود لا تنقدح في انعقاد الإجماع على المختار الذى عليه الأكثر كثرون والمحققون وقال صاحب المفهم جل الفقهاء والأصوليين أنه لا يعتد بخلافهم بل هم من جملة العوام وأن من اعتد بهم فاما ذلك لأن مذهبه أنه يعتبر بخلاف العوام في انعقاد الإجماع والحق خلافه وقال القاضي وعبد الوهاب في الملخص يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفي المراسيل ويمنع العموم ومن حمل الامر على الوجوب لأن مدار الفقه على هذه الطرق وقال

المعنى الشرعى كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء كذلك كايئنه بما فيه في الاصل وخرج عنه اللفظ قبل استعماله واللفظ المستعمل غلطاً كخذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب فكل منهما ليس بحقيقة ولا مجاز واللفظ المستعمل في موضوعه لاغوى لمناسبة غيره كالصلاة اذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة لمعناها الشرعى واللفظ المستعمل في غير موضوعه لاغوى لمناسبة له فكل منهما مجاز فان قلت يرد عليه المشترك اذا استعمل في معنيين مثلاً معاً اذ قد بقي في الاستعمال على موضوعه مع انه مجاز عند كثيرين قلت لعل المصنف يختار انه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعى وغيره أو يقيد الموضوع في التعريف بالواحد كما قد يتبادر من الاطلاق في مثل ذلك ويجرى ذلك سؤالا وجوابا في التعريف الثانى الآتى (وقيل أى وقال بعضهم في تعريفها (ما) أى لفظ (استعمل فيما) أى فى معنى (اصطلاح) بنائه للمفعول ونائب فاعله قوله (عليه) أى على أنه لذلك اللفظ وتعلق به قوله (من)

الجوئى المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزناً لان معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولاتفى النصوص بعشر معشارها * ويحاج عنه بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة علم بأن نصوص الشريعة جمع جم ولا يعب لهم الا ترك العمل بالآراء الفاسدة التى لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول (وتلك شكاة ظاهر عنك عارها) نعم قد جردوا في مسائل كان ينبغي لهم ترك الجود عليها ولكنهم بالنسبة الى ما وقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جداً (البحث السادس) اذا أدرك التابعى عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينقد اجماعهم الا به كما حكاه جماعة منهم القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعى وأبو الحسن السهلى قال القاضى عبد الوهاب انه الصحيح ونقله السرخسى من الحنفية عن أكثر أصحابهم قال ولهذا قال أبو حنيفة لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعى كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله والوجه في هذا القول ان الصحابة عند ادراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض الامه لا كلها وقد سئل ابن عمر عن فريضة فقال اسألو ابن جبير فانه أعلم بها وكان أنس يسأل فيقول سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسنا وسئل ابن عباس عن دليج الولد فأشار الى مسروق فلما بلغه جوابه تابعه عليه وقال جماعة انه لا يعتبر المجتهد التابعى الذى أدرك عصر الصحابة في اجماعهم وهو مروي عن اسمعيل ابن عليه ونفاة القياس وحكاة الباجى عن ابن خوازمداد واختاره ابن برهان في الوجيز وقيل ان بلغ التابعى رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ثم وقعت حادثة فاجمعوا عليها وخالفهم لم ينقد اجماعهم وان أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد فمن اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه ومن لم يعتبر لم يعتد بخلافه وقال الفقهاء اذا عاصرهم وهو غير مجتهد ثم اجتهد فيه وجهان يعتبر ولا يعتبر قال بعضهم انه اذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعى فهو محجوج باجماعهم قطعاً قال الآمدى القائلون بأنه لا ينقد اجماعهم دونهم اختلفوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من أهل الاجتهاد قبل اجماع الصحابة لم ينقد اجماعهم والا لم يعتد بخلافه قال وهذا مذهب الشافعى واكثر المتكلمين وأصحاب ابى حنيفة وهى رواية عن احمد ومن اشترط انقراض العصر قال لا ينقد اجماع الصحابة به مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد حال انعقاد اجماعهم أو بعد ذلك في عصرهم قال وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته أصلاً وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في الرواية الاخرى *

(البحث السابع) اجماع الصحابة حجة بلا خلاف ونقل القاضى عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة ان اجماعهم ليس بحجة وقد ذهب الى اختصاص حجة الاجماع باجماع الصحابة داود الظاهرى وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام أحمد بن حنبل فانه قال في رواية ابى داود عنه الاجماع أن يتبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه وهو في التابعين مخير وقال أبو حنيفة اذا أجمعت الصحابة على شئ سلمنا واذا أجمع التابعون زامنناهم قال ابو الحسن السهلى في أدب الجدل النقل عن داود بما اذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة فأما اذا أجمعوا على حكم من جهة القياس فأختلفوا فيه وقال ابن وهب ذهب داود وأصحابنا الى أن الاجماع ائما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لان الاجماع ائما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف * فان قيل فأتقولون في اجماع من بعدهم قلنا هذا لا يجوز لامرين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنبا عن ذلك فقال لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين والثانى ان تسعة أقطار الارض وكثرة العدد لا تمكن من ضبط اقوالهم ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبهم

(البحث الثامن) اجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لانهم بعض الامه وقال مالك اذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم قال الشافعى في كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا انه حجة وما سمعت أحداً ذكر قوله الاياه وأن ذلك عندى معيب وقال الحر جلى ائما أراد مالك الفقهاء السبعة وجددهم والمشهور عنه

الحاطبة) من حيث انه
ما اصطلاح عليه من الحاطبة
بكسر الطاء أى الجماعة
الحاطبة بذلك اللفظ بأن
عينته للدلالة على ذلك
المعنى بنفسه سواء أفردته
بالتعين أو أدرجته في قاعدة
(وأن لم يبق) في الاستعمال
(على موضوعه) اللغوى
أى سواء بقى في الاستعمال
على موضوعه اللغوى
وهو الحقيقة اللغوية
كلفظ أسدا إذا استعملته
أهل اللغة في الحيوان
المفترس أو على موضوعه
الشرعى وهو الحقيقة
الشرعية (كالصلاة) أى
كلفظ صلاة إذا استعمله
أهل الشرع (في الهيئة
المخصوصة) المعروفة بين
الفقهاء (فانه) باعتبار
استعمالهم حقيقة
لصدق هذا التعريف
عليه وان لم (يبق على
موضوعه اللغوى وهو
الدعاء بخير) لا الهيئة
المخصوصة لان عدم
بقائه عليه إنما ينافي
كونه حقيقة لغوية ولا
ينافي كونه حقيقة شرعية
أوعلى موضوعه في
العرف سواء فيه العرف
الخاص وهو ما تعين ناقله
وهو الحقيقة الاصطلاحية
كالفاعل للاسم المرفوع
عند النحاة والعرف
العام وهو ما لم يتعين
ناقله وهو الحقيقة العرفية
(و) ذلك مثل لفظ
(الدابة) إذا استعمله أهل

الاول ويشكل على ما روى عن مالك من حجة اجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ولا يرى من العيب أصلا علمه أو حيله ثم خالفهم فلو كان يرى أن اجماعهم حجة لم تسع مخالفته وقال البايجى إنما أراد ذلك بحجة اجماع أهل المدينة فيما كان طريقة النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم وجوب الزكاة في الحضراوات مما تقتضى العادة بأن يكون في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فاما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء وحكاها القاضى في التريب عن شيخه الأبهري وقيل يرجح نقلهم عن نقل غيرهم وقد أشار الشافعى الى هذا في القديم ورجح رواية أهل المدينة وحكى يونس بن عبد الأعلى قال قال الشافعى اذا وجدت متقدما أهل المدينة على شئ فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق وكلما جاءك شئ غير ذلك فلا تلتفت اليه ولا تنعابه * وقال القاضى عبد الوهاب اجماع أهل المدينة على ضربين نقل واستدلال فالاول على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدأ من حجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما قول أو فعل أو اقرار فالاول كتلهم الصاع والمد والاذان والاقامة والافات والاجناس ونحوه والثاني نقلهم المتصل كمدة الرقيق وغير ذلك كتركهم أخذ الزكاة من الحضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعده لا يأخذون منها قال وهذا النوع من اجماعهم حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس به لا يختلف بين أصحابنا فيه قال والثاني وهو اجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها أنه ليس باجماع ولا يرجح وهو قول أبى بكر وأبى يعقوب الرازى والقاضى أبى بكر وابن فورك والطيالسى وأبى الفرج والأبهري وأنكر كونه مذهبا مالكا * ثانيها أنه مرجح وبه قال بعض أصحاب الشافعى ثالثها أنه حجة ولا يحرم خلافه واليه ذهب قاضى القضاة أبو الحسين بن عمر قال أبو العباس القرطبي أما الضرب الاول فينبغى أن لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والقرار كل ذلك نقل حصل للعالم القطعى فانهم عدد كثير وجم غير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الأاحاد والاقيسة والظواهر * ثم قال والنوع الاستدلالى ان عارضه خبر فالحبر أولى عند جمهور أصحابنا وقد صار جماعة الى أنه أولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الأمة لا بعضها * واجماع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لانهم بعض الأمة وقد زعم بعض أهل الأصول أن اجماع أهل الحرمين والمصرين حجة ولا وجه لذلك وقد قدمنا قول من قال بحجية اجماع أهل المدينة فن قال بذلك فهو قائل بحجية اجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالاولى قال القاضى وإنما خصوا هذه المواضع بعنى القائلين بحجية اجماع أهلها لا اعتقادهم تخصيص اجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها الا الشذوذ قال الزركشى وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى قيل ان المخالف أراد من الصحابة والتابعين فان كان هذا مراده فمسلم لو اجتمع العلماء في هذه البقاع وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الأمة وروى عن أحمد أنه حجة * وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الأمة وذهب بعض أهل العلم الى أنه حجة لما ورد ما يفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين وقوله اقتدوا بالذين من بعدي أبى بكر وعمر وهما حديثان صحيحان ونحو ذلك * وأجيب بأن في الحديثين دليلا على أنهم أهل للاقتداء بهم لا على أن قولهم حجة على غيرهم فان المجتهد مستعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقا ولو كان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضى لامتى ما رضى لها ابن أم عبد يفيد حجية قول ابن مسعود وحديث ابن ابي عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يفيد حجية قول كل واحد منهم وفيه مقال معروف لان في رجاله عبد الرحيم العمى

العرف العام ومنهم أهل

العرف الخاص إذا أطلقوا

اللفظ باعتباره كما هو

ظاهر (لذات الأربع)

القوائم من الانفس

(كالحمار) أى فيها

أو لاجلها أى باعتبار

كونها ذات الأربع والا

فلو استعملوه في ذات

الأربع باعتبار عموم

كونها تدب على الأرض

كان حقيقة لغوية كما هو

ظاهر من كلامهم لبقائه

في الاستعمال على موضوعه

اللغوي (فانه) أى لفظ الدابة

المستعمل فيما ذكر حقيقة

لصدق التعريف عليه وان

(لم يبق) في الاستعمال (على

موضوعه) (اللغوي) (وهو

كل ما) أى حيوان (يدب

على الأرض) أى هذا

المفهوم الكلى الصادق

على كل شيء يتصف بالدب

وانما أى بكل لبيان

الاطراد والظاهر أن

لا يعتبر خصوص الأرض

ولا خصوص الدب ولا

الكون بالفعل بل مطلق

الانتقال بالقوة فيدخل

حيوان يزحف أولم يقع

منه انتقال ولا تحرك

مطلقا كما أوضحت ذلك

بمؤيده في الأصل فخرج

اللفظ الذي لم يوضع والذي

لم يستعمل والذي استعمل

غلطا فليس شيء من ذلك

حقيقة ولا مجازا والذي

استعمل في غير ما اصطلاح

عليه لمناسبة لما اصطلاح

عليه فليس حقيقة بل

عن أبيه وهما ضعيفان جدابيل قال ابن معين إن عبد الرحيم كذاب وقال البخارى متروك وكذا قال أبو حاتم
وله طريق أخرى فيها حمزة التصبي وهو ضعيف جدا قال البخارى منكر الحديث وقال ابن معين لا يساوى فاسا
وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة وروى أيضا من طريق جميل بن زيد وهو مجهول وهو ذهب الجمهور أيضا
الى أن اجماع العترة وحدها ليس بحجة وقالت الزيدية والامامية هو حجة واستدلوا بقوله (انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيرا) والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرين عنه وهو واجب بأن
سياق الآية يفيد أنه في نسائه صلى الله عليه وآله وسلم ومحبا عن هذا الجواب بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها
ترلت في على وفاطمة والحسين وقد أوضحنا الكلام في هذا في تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه
ولكن لا يخفى أن كون الخطأ رجس لا يدل عليه لغة ولا شرع فان معناه في اللغة القدر ويطلق في الشرع
في العذاب كما في قوله سبحانه (انه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وقوله (من رجز أليم) والرجز الرجس
واستدلوا بمثل قوله (قل لأسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى) وبأحاديث كثيرة جدا تشتمل على مزيد
شرفهم وعظيم فضلهم ولا دالة فيها على حجية قولهم وقد أبعد من استدلال به على ذلك وقد عرفنا في حجية
اجماع أهل الأمة ما هو الحق ووروده على القول بحجية بعضها أولى *

(البحث التاسع) اتفق القائلون بحجية الاجماع أنه لا يعتبر من سيوجد ولو اعتبر ذلك لم يكن ثم اجماع الا عند
قيام الساعة وعند ذلك لا تكليف فلا يكون في الاجماع فائدة وقد روى الخلاف في ذلك عن أبي عيسى الورق
وابن عبد الرحمن الشافعى كما حكاه الاستاذ أبو منصور *

(البحث العاشر) اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الاجماع في حجية اجماعهم أم لا فذهب الجمهور
الى أنه لا يشترط وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم أحمد بن حنبل وجماعة من المتكلمين منهم الاستاذ أبو بكر بن
فورك الى أنه يشترط وقيل ان كان الاجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط وان كان الاجماع بالسكوت
عن مخالفة القائل فيشترط روى هذا عن أبي على الحياتي وقال الجويني ان كان عن قياس كان شرطاً والا فلا
(البحث الحادى عشر) في الاجماع السكوتى وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك في
المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب (الاول) أنه ليس باجماع
ولا حجة قاله داود الظاهري وابنه والمرضى وعزاه القاضى الى الشافعى واختاره وقال انه آخر أقوال الشافعى
وقال الغزالى والرازى والآمدى إنه نص الشافعى في الجديد وقال الجويني إنه ظاهر مذهبه (والقول الثانى)
انه اجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية وجماعة من أهل الاصول وروى نحوه عن الشافعى قال الاستاذ
أبو اسحق اختلف أصحابنا في تسميته اجماعا مع اتفاقهم على وجوب العمل به وقال أبو حامد الاسفرائنى هو
حجة مقطوع بها وفي تسميته اجماعا من الشافعية قولان أحدهما المنع وانما هو حجة كالخبر والثانى يسمى اجماعا وهو
قولنا انتهى * واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر في الموافقة اذ يعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة
عادة فكان ذلك محصلا للظن بالاتفاق وأوجب باحتمال أن يكون سكوت من سكت على الانكار لتعارض
الدالة عنده أو لعدم حصول ما يفيد الاجتهاد في تلك الحادثة أثباتا ونفيا أو للخوف على نفسه أو نحو ذلك
من الاحتمالات *

(القول الثالث) انه حجة وليس باجماع قاله أبو هاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعى كما سلف وبه قال
الصيرفى واختاره الآمدى قال الصفى الهندى ولم يصر أحد الى عكس هذا القول يعنى أنه اجماع لا حجة
ويمكن القول به كالا جماع المروى بالا حاديث عند من لم يقل بحجيتها *

(القول الرابع) انه اجماع بشرط انقراض العصر لانه يعد مع ذلك أن يكون السكوت لاعن رضاه

محاز وكذا الذي

استعمل فيما اصطلح عليه
 لا من حيث انه اصطلح عليه
 بل باعتبار مناسبة لغيره
 اصطلح عليه كلفظ الصلاة
 اذا استعمله الشارع جريا
 على اصطلاح اللغة في
 الهيئة لمناسبتها للدعاء بخير
 لا شأنا لها عليه أو مناسبة
 لما اصطلح عليه فيما يظهر
 كاللفظ المشترك اذا استعمل
 في أحد معنييه لا من حيث
 انه اصطلح عليه بل من
 حيث انه لازم للمعنى
 الآخر مثلا أو باعتبار
 جهة غير الجهة التي اعتبرت
 فيما اصطلح عليه كلفظ
 الدابة اذا استعمله اللغوي
 في ذات الأربع باعتبار
 خصوص كونها ذات
 الأربع (والجائز ما) أى
 لفظ (تجوز) بالناء
 للمفعول أو الفاعل (أى
 تعدى) بالوجهين فلا دور
 (به) أى في الاستعمال (عن
 موضوعه) أى كل موضوع
 له لغوي تعدى بصحبه جانبا
 يكون لعلاقة بينه وبين
 موضوعه اللغوي فخرج
 بقيد الاستعمال ما وضع
 ولم يستعمل وما لم يوضع
 وما استعمل في غير
 موضوعه لغوي فخرج
 كاللفظ فليس شئ منها محازا
 كما أنه ليس حقيقة وما
 استعمل في موضوعه أو
 أحد موضوعيه أو
 موضوعاته فانه حقيقة فان
 قلت يرد ما استعمله الشارع
 مثلا في موضوعه اللغوي

قال أبو علي الجبائي وأحمد في رواية عنه ونقله ابن فورك في كتاب (١) عن أكثر أصحاب الشافعي ونقله الاستاذ
 أبو طاهر البغدادي عن الخذاق منهم واختاره ابن القطان والرويانى قال الرافعي انه أصح الأوجه عند أصحاب
 الشافعي وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع انه المذهب قال فأما قبل الانقراض ففيه طريقان أحدهما
 انه ليس بحجة قطعا والثانية على وجهين *
 (القول الخامس) انه اجماع ان كان قتيلا لحكما وبه قال ابن أبي هريرة كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق
 والماوردي والرافعي وابن السمعاني والآمدى وابن الحاجب ووجه هذا القول انه لا يلزم من صدوره عن الحاكم
 أن يكون قاله على وجه الحكم وقيل وجهه أن الحاكم لا يعترض عليه في حكمه فلا يكون السكوت
 دليل الرضا ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله انا ننحضر مجلس بعض الحكام
 ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضانا بذلك *
 (القول السادس) انه اجماع ان كان صادرا عن قتيلا قاله أبو اسحق المروزي وعلى ذلك بأن الأغلب ان
 الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة وحكامه ابن القطان عن الصيرفي *
 (القول السابع) انه ان وقع في شئ يفوت استدراكه من اراقدم أو استباحة فرج كان اجماعا والافه
 حجة وفي كونه اجماعا وجهان حكاه الزركشى ولم ينسبه الى قائل *
 * (القول الثامن) ان كان الساكتون أقل كان اجماعا والافلا قاله أبو بكر الرازي وحكامه شمس الأئمة
 الزركشى عن الشافعي قال الزركشى وهو غريب لا يعرفه أصحابه *
 * (القول التاسع) ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والافلا قال الماوردي في الحاوى والرويانى في
 النيران كان في عصر الصحابة فاذا قال الواحد منهم قولاً أو حكمه فأمسك الباقيون فهذا ضربان أحدهما
 يفوت استدراكه كإراقة دم واستباحة فرج فيكون اجماعا لأنهم لو اعتقدوا خلافاً لانسكروه اذ لا يصح
 منهم أن يتفقوا على ترك انكار منكروا ان كان مما يفوت استدراكه كان حجة لان الحق لا يخرج عن غيرهم
 وفي كونه اجماعا يمنع الاجتهاد وجهان لا يحبان أحدهما يكون اجماعا لا يسوغ معه الاجتهاد والثاني لا يكون
 اجماعا سواء كان القول قتيلا أو حكما على الصحيح *
 * (القول العاشر) أن ذلك ان كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والحوض فيه فانه يكون السكوت اجماعا وبه قال
 امام الحرمين الجويني قال الغزالي في المنحول المختار أنه لا يكون حجة الا في صورتين أحدهما سكوتهم وقد
 قطع بين أيديهم قاطع لا في مظنة القطع والدواعى تتوفر على الرد عليه الثاني ما يسكتون عليه على استمرار العصر
 وتكون الواقعة بحيث لا يبدى أحد خلافاً فأما اذا حضروا مجلساً فأتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض
 لكون المسئلة مظنونة والادب يقتضى أن لا يعترض على القضاة والمفتين *
 * (القول الحادى عشر) انه اجماع بشرط افادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الاحوال
 ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول واختار هذا الغزالي في المستصفي وقال بعض المتأخرين انه أحق
 الأقوال لان افادة القرائن العلم بالرضا كافادة النطق له فيصير كالاجماع القطعي *
 * (القول الثانى عشر) أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لابعدها فانه لا أثر للسكوت لما تقرر عند أهل
 المذاهب من عدم انكار بعضهم على بعض اذا أتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره وهذا التفصيل
 لا بد منه على جميع المذاهب السابقة هذا في اجماع السكوت اذا كان سكوتا عن قول * وأما لو اتفق أهل الحل
 والعقد على عمل ولم يصدر منهم قول واختلفوا في ذلك فقليل انه كقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لان
 العصمة ثابتة لاجماعهم كتبوا للشارع فكانت أفعالهم كفعاله وبه قطع الشيخ أبو اسحق الشيرازي وغيره
 وقال الغزالي في المنحول إنه المختار وقيل بالمنع ونقله الجويني عن القاضي اذ لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون

(١) قوله في كتاب هكذا بالاصل ولعله سقط من العبارة اسم الكتاب

لعلاقة بينه وبين معناه
الشرعي كلفظ الصلاة اذا
استعمله في الدعاء بخير
لاشتمال الهيئة المخصوصة
عليه فانه مجاز مع أنه لم يتعد
به عن موضوعه اللغوي
قلت الكلام في المجاز
اللغوي وأمثال ذلك بخلافه
فان قلت يرد ما لو وقع هذا
الاستعمال من لغوي جريا
على اصطلاح الشارع قلت
بعد التسليم لانسلم أن هذا
مجاز لغوي بل هو شرعي
ولو حكما فان قلت اذا
استعمل اللفظ في حقيقته
ومجازه معا كان مجازا أو
حقيقة ومجازا باعتبارين
على الخلاف في ذلك كما
يعلم من جمع الجوامع
وشرحه الشارح فيرد على
التقديرين لانه مجاز مطلقا
أو من وجه مع أنه لم يتعد به
عن موضوعه لانه مستعمل
في موضوعه ايضا قلت
قد تعدى به عن موضوعه
في الجملة لانه مستعمل في
غير موضوعه أيضا وفي هذا
الجواب نظر لانه ينافي
قولنا السابق أي كل
موضوع له لغوي المحتاج
اليه في اخراج ما استعمل
في أحد معنييه أو معانيه
فانه مستعمل في غير
موضوعه في الجملة مع أنه
حقيقة كما تقدم فليتأمل
(هذا) التعريف للمجاز
مبنى (على المعنى الاول)
المعرف بالتعريف
الاول (للمحقيقة)

عددا على فعل واحد من غير أرباب (١) فالتواطؤ عليه غير ممكن وقيل انه ممكن ولكنه محمول على الإباحة
يقوم دليل على النذب أو الوجوب وبه قال الجويني قال القرافي وهذا تفصيل حسن وقيل ان كل فعل خرج
مخرج البيان أو مخرج الحكم لا ينعقد به الاجماع وبه قال ابن السمعاني ☆

(البحث الثاني عشر) هل يجوز الاجماع على شيء قد وقع الاجماع على خلافه فقول ان كان الاجماع
الثاني من المجتهدين على الحكم الاول كما لو اجتمع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجمعوا على
ذلك الذي ظهر لهم ففي جواز الرجوع خلاف مبنى على الخلاف المتقدم في اشتراط انقراض عصر أهل الاجماع
فن اعتبره جواز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوز. أما اذا كان الاجماع من غيرهم فنعه الجمهور لانه يلزم تعاد
الاجماعين وجوزده أبو عبد الله البصري قال الرازي وهو الاول ☆ واحتج الجمهور بأن كون الاجماع صحيحا
يقتضي امتناع حصول اجماع آخر مخالف له وقال أبو عبد الله البصري إنه لا يقتضي ذلك لامكان تصور كونه
حجة الى غاية هي حصول اجماع آخر قال الصفي الهندي ومأخذ أبي عبد الله قوى وحكي أبو الحسن السبيل
في آداب الجدل له في هذه المسئلة انها اذا اجتمعت الصحابة على قول ثم أجمع التابعون على قول آخر فمن الشافعي
جوابان (أحدهما) وهو الاصح أنه لا يجوز وقوع مثله لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن أمته لا تجتمع
على ضلالة (والثاني) لو صح وقوعه فانه يجب على التابعين الرجوع الى قول الصحابة قال وقيل ان كل واحد
منهما حق وصواب على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب وليس بشيء انتهى ☆

(البحث الثالث عشر) في حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف قال الرازي في المحصول اذا اتفق أهل العصر
الثاني على أحد قولي أهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من
الفقهاء الشافعية والحنفية وقيل هذه المسئلة على وجهين (أحدهما) أن لا يستقر الخلاف وذلك بأن يكون أهل
الاجتهاد في مهلة النظر ولم يستقر لهم قول كخلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في قتال مانعي الزكاة واجتماعهم
عليه بعد ذلك فقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع صارت المسئلة اجماعية بلا خلاف وحكي الجويني
والهندي ان الصيرفي خالف في ذلك (الوجه الثاني) أن يستقر الخلاف ويمضي عليه مدة فقال القاضي أبو بكر
بالمع واليه مال الغزالي ونقله ابن برهان في الوحي عن الشافعي وجزم به الشيخ أبو اسحق في اللمع ونقل
الجويني عن أكثر أهل الاصول الجواز واختاره الرازي والآمدي وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافا
القاطع عقليا كان أو نقليا ونقل الأستاذ أبو منصور اجماع أصحاب الشافعي على أنه حجة وبذلك جزم
المأوردي والرويان فأما لو وقع الخلاف بين عصر ثم ماتت إحدى الطائفتين من المختلفين وبقيت الطائفة
الآخرى فقال الأستاذ أبو اسحق إنه يكون قول الباقي اجماعا واختاره الرازي والهندي قال الرازي في المحصول
لان بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع ورجح القاضي في التقريب انه لا يكون
اجماعا قال لان الميت في حكم الباقي الموجود والباقيون هم بعض الامة لا كلها وجزم به الأستاذ أبو منصور
البغدادى في كتاب الجدل وكذا الخوارزمي في السكافي وحكي أبو بكر الرازي في هذه المسئلة قولنا لا ثالث فقال
ان لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لان قول الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منه زمان وقد شهدت ببطلان قول
المتفرقة فوجب أن يكون قولها حجة وان سوغوا فيه الاجتهاد لم يصير اجماعا لاجتماع الطائفتين على
تسوية الخلاف ☆

(البحث الرابع عشر) اذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث
اختلفوا في ذلك على أقوال ☆

(الاول) المنع مطلقا لانه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين قال الأستاذ أبو منصور وهو قول
(١) كذا بالاصل ولعله من غير ايجاب

أى في مقابله وباعتباره
(وعلى) المعنى (الثاني)
المعرف بالتعريف
الثاني لها يقال في تعريف
المجاز (هو) أى المجاز
(ما) أى لفظ (استعمل)
استعمالاً صحيحاً كما
هو المتبادر (في غير ما)
أى المعنى الذى أى كل
معنى (اصطلح عليه) أى
على أنه لذلك اللفظ (من)
الجماعة (المخاطبة) بذلك
اللفظ من حيث أنه غير كل ما
اصطلح عليه من المخاطبة
فخرج اللفظ المهم وما
وضع ولم يستعمل وما
استعمل استعمالاً فاسداً
كالغلط فليس شئ منها
محذور كما أنه ليس بحقيقة
وما استعمل فيما اصطلح
عليه فإنه حقيقة ودخل
فيما يظهر المشترك المستعمل
في أحد معنييه لا باعتبار
أنه مصطلح عليه بل باعتبار
مناسبه للمعنى الآخر
وبملاحظة ذلك فليتنامل
(والحقيقة) أى اللفظة
المسماة بهذا الاسم اصطلاحاً
باعتبار نسبتها إلى واضعها
(إما لغوية) بأن أى بسبب
أن (وضعها) لذلك المعنى
الذى استعملت فيه (أهل
اللغة) والمتبادر منها لغة
العرب وتحتل المعنى الأعم
أدب لبقية اللغات أو ضاع
خارجة عما يأتى أيضاً
(كالأسد) أى كذا اللفظ
أعني لفظاً أسد فأنه موضوع
في اللغة (للحيوان المقترس)
أى الذى من شأنه الاقتباس

الجمهور قال السكاكيني الصحيح وبه القوتى وحزم به القفال الشاشى والقاضى أبو الطيب الطبرى والرويانى
الصيرفى ولم يحكي خلافه إلا عن بعض المتكلمين وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود *
القول الثانى (الجواز مطلقاً حكاه ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم
القاضى عياض إلى داود وأنكر ابن حزم على من نسب إلى داود *
القول الثالث) أن ذلك القول الحادث بعد القولين أن لزوم منه رفعهما لم يحز احداثه والاجاز وروى هذا
تفصيل عن الشافعى واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب
واستدلوا به بأن القول الحادث الرافع للقولين مختلف لما وقع الإجماع عليه والقول الحادث الذى لم يرفع القولين
غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه *
ثم لا بد من تقييد هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على
مثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فإنه يأتى في القول الزائد على الأقوال
التي اختلفوا فيها ما يأتى في القول الثالث من الخلاف * ثم لا بد من تقييد هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على
مثلين أو أكثر قد استقر أما إذا لم يستقر فلا وجه للمنع من احداث قول آخر *
البحث الخامس عشر) إذا استدلل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم احداث
تأويل آخر من غير الغاء للأول أو احداث تأويل غير التأويل الأول فذهب الجمهور إلى جواز ذلك لأن الإجماع
لا يمتنع في خلافه ما هو في الحكم على الشئ بكونه كذا أو ما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا
باب قال ابن القطان وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ويكون إجماعاً على الدليل
على الحكم * وأحجب عنه بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها نعم أن أجمعوا على إنكار الدليل الثانى
لم يحز احداثه بخلاف الإجماع وذهب بعض أهل العلم إلى الوقف وذهب ابن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز
الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز احداثه وبين الحنفى فيجوز لجواز اشتباهه على الأولين قال أبو الحسين
عصرى إلا أن يكون في محتمة استدلو به بطلان ما أجمعوا عليه وقال سليم الرازى إلا أن يقولوا ليس فيها دليل
الذى ذكرناه فيمتنع * وأما إذا عللوا الحكم بعلّة فهل يجوز لمن بعدهم أن يغلله بعلّة أخرى فقال الاستاذ أبو
منصور وسليم الرازى هي كالدليل في جواز احداثها إذا قالوا لا علة إلا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة
لعلة الأولى في بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة *
البحث السادس عشر) هل يمكن وجود دليل لمعارض له اشترك أهل الإجماع في عدم العلم به قيل
الجواز أن كان عمل الأمة موافقاً له وعدمه أن كان مخالفاً له واختاره هذا الآمدي وابن الحاجب والصفى الهندى
وقيل بالجواز مطلقاً وقيل بالمتنع مطلقاً قال الرازى في المحصول يجوز اشترك الأمة في عدم العلم بمالم يكلفوا به
لأن عدم العلم بذلك الشئ إذا كان صواباً لم يلزم من إجماعهم عليه محذور * والمخالف أن يقولوا أجمعوا على
عدم العلم بذلك الشئ إلا كان عدم العلم به سيلاً لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تفصيل العلم به قال الزركشى
في البحر هما مسئلتان (أحدهما) هل يجوز اشترك الأمة في الجهل بمالم يكلفوا به فيه قولان (الثانية) هل يمكن
وجود خبر أو دليل لمعارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به وما ذكر واحد من المجمعين خبراً عن الرسول صلى
الله عليه وآله وسلم يشهد بصحة الحكم الذى انقده عليه الإجماع فقال ابن برهان في الوحي أنه يجب عليه ترك العمل
بالحديث وقال قوم أن ذلك يستحيل وهو الأصح من المذاهب فإن الله سبحانه عصم الأمة عن نسيان حديث
في الحادثة ولو لذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعياً وبناءه في الأوسط على الخلاف في انقراض العصر فن
قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط جوزه والجمهور على الأول لأنه يتطرق إلى الحديث احتمالات من
النسخ والتخصيص ما لا يتطرق إلى الإجماع *
البحث السابع عشر) لا اعتبار بقول العوام في الإجماع لا وفاقاً ولا خلافاً عند الجمهور لأنهم ليسوا من

لكن الافتراض ثابت لغير

الحيوان المشهور الآن
يراد بالافتراض ما لا يوجد
في غيره أو يدعى أصالة
الافتراض فيه دون
غيره ويراد الافتراض
أصالة أو يراد بالاسد
كل مفترس كالذئب
والكاب العقور (وإما
شرعية بأن وضعها) لذلك
المعنى الذى استعملت
فيه (الشارع) لم
يقول أهل الشرع
على طريقة ما قبله لأن
ما وضعه أهل الشرع
دون الشارع عرفية
لا شرعية ولم يقل فيما
قبله واضح اللغة لأن
مجرد واضعها إذا كان
هو الله تعالى لا يصح
نسبة الموضوع لأهل
اللغة بل لابد في صحة تلك
النسبة من تعلق الوضع
بهم فلذا أضافه إليهم وهو
شامل لوضع الله تعالى لهم
لأن وضعه لهم يصح
أضافته إليهم حكما وإطلاق
الشارع عليه تعالى أن أراد
به ولو معه صلى الله عليه وسلم
لعله على القول بعدم
التوقيف (كالصلاة) أى
كلفظة صلاة فإنه موضوع
عند الشارع (للعادة
المخصوصة) المعبر عنها بما
سبق بالهيئة المخصوصة
(وإما عرفية بأن وضعها)
لذلك المعنى (أهل العرف
العام) قضية المراقبة بما
يأتى أن المراد به لا ينسب
لطائفة معينة وتقدم

أهل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان وقيل يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة وما كان
قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها واجهلها حتى هذا القول ابن
الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين واختاره الأمدى ونقله الجوينى وابن السمعاني والصفي الهندي عن
القاضي أبي بكر قال في مختصر التقريب فإن قال قائل فإذا أجمع الأمة على حكم من الأحكام بما يحصل فيه
اتفاق الخاص والعام كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما فهذا سيده يطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه وأما
ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العواطف فقد اختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم العوام
يدخلون في حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفاصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء
الأمة في تفاصيل الأحكام فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم في الإجماع وإن لم يعلموا على التفصيل ومن أصحابنا
من زعم لا يكونون مساهمين في الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا
عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الإجماع قال أبو الحسين في المعتمد اختلفوا في اعتبار قول العامة في المسائل
الاجتهادية فقال قوم العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر حتى
لاتسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثانى من العلماء
اتباعهم وقال آخرون بل هو حجة مطلقا وحكى القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني أن العامة معتبرة في الإجماع
في العام دون الخاص قال الرويانى في البحران اختص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات وتحريم نكاح
المرأة وعمتها وخالتها لم يعتبر وفاق العامة معهم وإن اشترك في معرفته الخاصة والعامة كأعداد الركعات وتحريم
بنت البنت فهل يعتبر إجماع العوام معهم فيه وجهان أحدهما لا يعتبر لأن الإجماع إنما يصح عن نظر واجتهاد
والثانى نعم لاشتراكهم في العلم به قال سليم الرازى إجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى إجماع العامة فيه وجهان
والصحيح أنه لا يحتاج فيه إليهم قال الجوينى حكم المقلد حكم العامى في ذلك إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد

(فرع)

إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال يجوز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا فالقائلون باعتبارهم
في إجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن إجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة وأما
من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير

(البحث الثامن عشر) الإجماع المعتبر في فنون العلم هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم
فالمعتبر في الإجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء في المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفي
المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا أهل ذلك الفن هو في حكم العوام فمن اعتبرهم
في الإجماع اعتبر غير أهل الفن ومن لا فلا وخالف في ذلك ابن جنى فقال في كتاب الخصائص أنه لا حجة في إجماع
النحاة قال الزركشى في البحر ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام والأصول في الأصول وكل واحد
يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن وأما الأصولى الماهر المتصرف في الفقه ففي اعتبار خلافه
في الفقه وجهان حكاهما الماوردى وذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر قال الجوينى وهو الحق وذهب معظم
الأصوليين منهم أبو الحسين بن القطان إلى أن خلافه لا يعتبر لأنه ليس من المقتدين ولو وقعت له واقعة لزم أن
يستفتى المفتى فيها قال الكيا والحق قول الجمهور لأن من أحكم الأصوليين فهو مجتهد فيهما قال الصيرفي في كتاب
الدلائل إجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء المتكلم وغيره وهم الذين تلقوا العلم من الصحابة وإن اختلفت
أراؤهم وهم القائمون بعلم الفقه وأما من انفرد بالكلام لم يدخل في جملة العلماء فلا يعد خلافا على من ليس
مثله وإن كانوا أحذا فبذلك الكلام

(البحث التاسع عشر) إذا خالف أهل الإجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور إلى أنه لا يكون

تفسيره بما لم يتعين ناقله
وهي (كالدابة) أى كلفظ
دابة فانه موضوع عند
أهل العرف العام
(لذوات الأربع) أى
للمفهوم الصادق على
كل واحد منها (كالخمار)
وهي موضوع لغة (أى
عند أهلها) (لكل ما يدب
على الأرض) أى للمفهوم
الصادق على ما يدب على
الأرض (أو) أهل العرف
(الخاص) وهو ما ينسب
لطائفة معينة . وهي
(كالفاعل) أى كلفظ
فاعل فانه موضوع (للاسم
المعروف عند النحاة)
وهو في اللغة لمن صدر عنه
الفعل وذكر العضدان
العرفية غلبت عند الإطلاق
على ما وضعه أهل العرف
العام والآخرى تسمى
اصطلاحية (وهذا
التقسيم) المذكور
للحقيقة (ماش) أى
مقصود (على التعريف
الثاني للحقيقة) لشمولها عليه
كل واحد من تلك الأقسام
وقد يمنع شمولها للغوية
بناء على المختار أنها غير
اصطلاحية بل واضعها
الله تعالى فلا يصدق عليها
قيد الاصطلاح إلا أن
يكون إطلاقه عليها باعتبار
التغليب أو باعتبار أن
العرب لما ظهرت عليهم
وتعارفوها كان ذلك
اصطلاحاً أو بمنزلة فليتامل
(دون) التعريف (الأول)
لها (القاصر على) الحقيقة

جاءوا ولا حجة قال الصيرفي ولا يقال لهذا شاذ لأن الشاذ من كان في الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجاً بهم ولا
مع اسم الإجماع إلا به قال الأناجموعوا على شئ من جهة الحكاية فيلزمه قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لأن
لم يقد يكون معه وقال الغزالي والمذهب انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ونقله الآمدي عن محمد بن جرير
طبري وأبي الحسين الخياط من معتزلة بغداد قال الشيخ أبو محمد الجويني والدامام الحرمين والشرط أن
مع جمهور تلك الطبقة ووجوههم ومعظمهم ولسنا نشترط قول جميعهم وكيف نشترط ذلك ووربما يكون
قطار الأرض من المجتهدين من لم نسمع به فإن السلف الصالح كانوا يعلمون ويستترون بالعلم (١) فربما كان
رسول قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل على هذا أن الصحابة لما استخلفوا أبابكر انعقدت
عندهم بأجماع الحاضرين ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى بعض
بلاد من حاضري المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق أكثرين قال الصفي الهندي والقائلون
بأنهم أرادهم أنه ظني لا قطعي واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ والمنهي عنه
وأما ما ذهب إليه الشذوذ والمنهي عنه هو ما يشق عصا المسلمين لافي أحكام الاجتهاد وقال الأستاذ أبو اسحق أن ابن
جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسئلة فينبغي أن لا يعتبر خلافه وقيل أنه حجة وليس بإجماع ووجهه ابن الحاجب
بأنه قال لو قدر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً قطعياً والظاهر أنه حجة بلعد أن يكون الراجح متمسك
لخلفه وقيل أن عدد الأقل أن بلغ عدد التواتر لم ينقد إجماع غيرهم وإن كانوا دون عدد التواتر انعقد الإجماع
بوتهم كذا حكاه الآمدي قال القاضي أبو بكر أنه الذي يصح عن ابن جرير وقيل أتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه
حكاه الهندي وقيل أنه لا ينقد إجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل لا ينقد مع مخالفة الثلاث دون
الأربع والواحد حكاهما الزركشي في البحر وقيل أن استوعب الجماعة الاجتهاد فيما يخالفهم كان خلاف المجتهد
معتد به كخلاف ابن عباس في العول وإن أنكره لم يعتد بخلافه قال أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني
من الخفية قال شمس الأئمة السرخسي أنه الصحيح ☆

(البحث الموفي عشرين) الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجة وبه قال الماوردي وإمام الحرمين
والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكي الرازي في المحصول عن الأكثر أنه ليس بحجة فقال
الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة لأكثر الناس لأن ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا
للضرر المظنون ولأن الإجماع نوع من الحججة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياساً على السنة ولا ينافيان
أصل الإجماع فائدة ظنية فكذا القول في تفاصيله انتهى ■ وأما عدد أهل الإجماع فقل لا يشترط بلوغهم
عدد التواتر خلافاً للقاضي ونقل ابن برهان عن معظم العلماء أنه يجوز انحطاط عددهم عقلاً عن عدد التواتر
وعن طوائف من المتكلمين أنه لا يجوز إلا وعلى القول بالجواز فهل يكون إجماعهم حجة أم لا فذهب جماعة
من أهل العلم إلى أنه حجة وهو قول الأستاذ أبي اسحق وقال إمام الحرمين الجويني يجوز ولكن لا يكون
إجماعهم حجة للمجمعين (٢) عن عدد التواتر مادام التكليف بالشرعية باقياً ومنهم من زعم أن ذلك وإن كان يتصور
لكن يقطع بأن ما ذهب إليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين لأن أخبارهم عن إيمانهم لا يفيد القطع
فلا تحرم مخالفتهم ومنهم من زعم أنه وإن أمكن أن يعلم إيمانهم بالقرائن لا يشترط ذلك فيه بل يكفي فيه الظهور لكن
الإجماع إنما يكون حجة لكونه كاشفاً عن دليل قاطع وهو يوجب كونه متواتراً واللم يكن قاطعاً يقوم
مقام نقله متواتراً وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادراً عن عدد التواتر واللم يقطع بوجوده ■ قال الأستاذ
وإذا لم يبق في العصر المجتهد واحد فقوله حجة كإجماع ويجوز أن يقال للواحد أمة كما قال تعالى (إن إبراهيم

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه بالعمل أو التحول

(٢) كذا بالأصل ويظهر أن في العبارة سقطاً فليحرر

الموضوع فيه باللغوى على ما سبق تقديره وقد يمنع القصور بناء على تحقق الوضع في غير اللغوية أيضا ولا ينافيه اتحاد التعريفين حينئذ في المعنى فلا يتجه حكاية خلاف فيه لجواز ان المقصود حكاية اختلاف العبارة عنها مع اتفاق المعنى ويؤيد ذلك أيضا ان اختيار التخصيص وتضعيف التعميم مع محتمه وأفيدته مما لا اتجمله ويمكن أن يقال مع تسليم قصور الاول ان المقصود بقل في الثانى مجرد الحكاية والاستدراك على قصور الاول فيكون اشارة الى ترجيح الثانى عليه فلا اشكال (والمجاز) أى ما يطلق عليه هذا اللفظ اصطلاحاً (اما ان يكون) أى يتحقق من حيث وصفه باطلاق هذا الاسم عليه (زيادة) أى بسبب زيادة لفظ على العبارة الموضوعية لاداء ذلك المعنى أو معنا (أو بسبب أو مع) (نقصان) للفظ عنها (أو بسبب أو مع) (نقل) للفظ عن معناه الاصل الى هذا المعنى (أو بسبب أو مع) (استعارة) والاستعارة مجاز علاقته المشابهة وكثيرا ما يطلق على المعنى المصدرى الذى هو استعمال اسم المشبهة في المشبه للمشابهة وهذا هو المناسب هنا فان كانت العلاقة غير المشابهة سمي

كان أمة) ونقله الصفي الهندي عن الأ كثرين قال الزركشى في البحر وبه حزم ابن سرينج في كتاب الودائع فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق ولو من واحد فهو اجماع وكذا ان حصل من اثنين أو ثلاثة * والحجة على ان الواحد اجماع ما اتفق عليه الناس في أبى بكر رضى الله عنه لما امتنع بنو حنيفة من الزكاة فكانت مطالأبى بكر لها حق عند الكل وما انفرد لمطالبها غيره قال هذا كلامه وخلاف امام الحرمين فيه أولى وهو الظاهر لان الاجماع لا يكون الا من اثنين فصاعدا ونقل ابن القطان عن أبى هريرة انه حجة ■ قال السكيا المسئلة عند على تصور اشتغال العصر على المجتهد الواحد والصحيح تصوره واذا قلنا به ففي انعقاد الاجماع بمجرد قوله خلاف وبه قال الاستاذ أبو اسحق قال والذى حمله على ذلك انه لم يكن لاختصاص الاجماع بمحل معنى يدل عليه فسوى بين العدد والفرد وأما المحققون سواء فانهم يعتبرون العدد ثم يقولون المعتبر عدد التواتر فاذا مستند الاجماع مستند الى طرد العادة بتوخيخ من يخالف العصر الاول وهو يستدعى وفور عدد من الأ ولين وهذا لا يتحقق في اذا لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فانه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد * (خاتمة) قول القائل لا أعلم خلافا بين أهل العلم في كذا قال الصيرفي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا قال ابن حزم في الاحكام وقال في كتاب الاعراب ان الشافعى نص عليه في الرسالة وكذلك احمد بن حنبل وقال ابن القطان قول القائل لا أعلم خلافا ان كان من أهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع والاختلاف فليس بحجة وقال الماوردى اذا قال لا أعرف بينهم خلافا فان لم يكن من أهل الاجتهاد ومن أحاط بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد فاختلف أصحابنا فثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد وزعم قوم ان العالم اذا قال لا أعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد قال ذلك محمد بن نصر المروزي فانا لانعلم أحدا أجمع منه لا قاييل أهل العلم ولكن فوق كل ذى علم عليم وقد قال الشافعى في زكاة البقر لا أعلم خلافا في انه ليس في أقل من ثلاثين منها تبسيع والخلاف في ذلك مشهور فان قوما يرون الزكاة على خمس كزكاة الابل وقال مالك في موطنه وقد ذكر الحكم برد البين وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من الناس ولا بلد من البلدان والخلاف فيه شهير وكان عثمان رضى الله عنه لا يرى رد البين ويقضى بالنكول وكذلك ابن عباس ومن التابعين الحكم وغيره وابن أبى ليلي وأبو حنيفة وأصحابه وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت فان كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فما ظنك بغيره *

* (المقصد الرابع في الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ) *
وسنعمل لكل من هذه بابا مستقلا ان شاء الله * في الاوامر والنواهي بابان
الباب الاول في مباحث الامر * والباب الثانى في مباحث النهى * أما الباب الاول ففيه فصول وهى أح عشر فصلا

١ (الفصل الاول) * قال في الحصول اتفقوا على أن لفظ الامر حقيقة في القول بالخصوص واختلوا في كون حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضا والجمهور على انه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أن مشترك بين القول بالخصوص وبين الشئ وبين الصفة وبين الشأن والطريق والمختار أنه حقيقة في القول بالخصوص فقط * لنا أجمعنا على انه حقيقة في القول بالخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك انتهى ■ ويجب عنه بأن مجرد الاجماع على كون أحد المعاني حقيقة لا ينفى حقيقة ما عداه والاولى أن يقال الذى سبق الى الفهم من لفظ ألف ميم راء عند الاطلاق هو القول بالخصوص والسبق الى الفهم دليل الحقيقة والاصل عدم الاشتراك ولو كان مشتركا لتبادر الى الفهم جميع ما هو مشترك فيه ولو كان متواطئا لم يفهم من القول بالخصوص على انفراده واستدلاله على أنه حقيقة في القول بالخصوص بانه لو كان حقيقة في الفعل لاطن

مجازاً من سلا (فالجهاز
بالزيادة) أى بسببها أو معها
(مثل) قوله تعالى ليس
كمثل شيء فان الكاف
زائدة (والمعنى ليس
مثله شيء (والا)
أى وان لم تكن الكاف
زائدة كانت اسما
(فهى) مستعملة (بمعنى
مثل) أى معنى هو مثل
فيكون المعنى ليس
مثل مثله شيء وذلك اخبار
عن نفي مثل المثل مع
دلالته على ثبوت نفس
المثل (فيكون له) أى
فيدل على أنه (تعالى)
عما لا يليق بحجابه الاقدس
علوا كبيرا مثل وهو)
أى وجوده مثل له تعالى
(محال) بالبراهين القطعية
المقررة في علمها فقد لزم
من عدم زيادة الكاف
دلالة الكلام على هذا
المحال وهو وجود المثل
فنعين زيادته ليصح معنى
الكلام (و) ايضاً (القصد)
أى المقصود (بهذا
الكلام وهو قوله تعالى
ليس كمثل شيء فنيه أى
الدلالة على انتفاء وجود
مثل له تعالى فلو لم تكن
الكاف زائدة دل الكلام
على خلاف المقصود به
وذلك لا يليق خصوصاً
بطلان المفاد وخصوصاً
في الكلام العزيز لا يقال
الملازمة في قوله والا فهى
بمعنى مثل ممنوعة اذ
يجوز أن لا تكون زائدة
ولا تكون بمعنى مثل الذى

ويسمى الا كلى أمر أو الشرب أمر أو لكان يشق للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام أو قعد لا يسمى
أمرأ وأيضاً الامر له لوازم ولم يوجد منها شيء في الفعل فوجب أن لا يكون الامر حقيقة في الفعل وأيضاً يصح
نفي الامر عن الفعل فيقال ما أمر به ولكن فعله وأجيب بنع كونه من شأن الحقيقة الاطراد وبتنوع لزوم الاشتقاق
في كل الحقائق وبتنوع عدم وجود شيء من اللوازم في الفعل وبتنوع تجوزهم لفيه مطلقاً واستدل القائلون بأنه
حقيقة في الفعل بوجهين * (الاول) * أن أهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل وظاهر الاستعمال الحقيقة
ومن ذلك قوله سبحانه (حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور) والمراد منه هنا العجائب التى أظهرها الله عز وجل وقوله
(أتدعينا من أمر الله) أى من فعله وقوله (وما أمرنا الا واحدة كبحر) وقوله (نجرى في البحر بأمره) وقوله
(مسخرات بأمره) ومن ذلك قول الشاعر لا مرام يسود من يسوده وقول العرب في أمثالها المضروبة «لامر
ما يدع قصير أنفه» والاصل في الاطلاق الحقيقة (الوجه الثانى) أنه قد خولف بين جمع الامر بمعنى القول فقيل
في الاول أو امر وفي الثانى أمور والاشتقاق علامة الحقيقة وأجيب عن الاول بأننا لانسلم استعمال اللفظ في الفعل
من حيث انه فعل أما قوله (حتى اذا جاء أمرنا) فلا مانع من أن يراد منه القول أو الشأن وأما إطلاق اسم الامر على
الفعل لعموم كونه شأننا لا خصوص كونه فعلاً وكذا الجواب عن الآية الثانية وأما قوله سبحانه (وما أمر فرعون
برشيد) فلم لا يجوز أن يكون المراد هو القول بل الاظهر ذلك لما تقدم من قوله (واتبعوا أمر فرعون) أى أطاعوه
فجاء أمرهم بهتة سلمنا أنه ليس المراد القول فلم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته وأما قوله (وما أمرنا الا واحدة
لا يجوز اجرؤه على الظاهر ويكون معناه أن من شأنه سبحانه أنه اذا أراد شيئاً وقع كبحر بالبصر * وأما قوله (نجرى
في البحر بأمره) وقوله (مسخرات بأمره) فلا يجوز حمل الامر فيه على الفعل لان الجرى والتسخير إنما حصل
بقدرته لا بفعله فوجب حملهما على الشأن والطريق وهكذا قول الشاعر المذكور والمثل المشهور * وأما قولهم ان
الاصل الحقيقة فعارض بأن الاصل عدم الاشتراك وأجيب عن الوجه الثانى بأنه يجوز أن يكون الامر جمع
الامر بمعنى الشأن لا يمنع الفعل سلمنا لكن لانسلم أن الجمع من علامات الحقيقة ■ واستدل أبو الحسين
بقوله بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع أى هذه الامور أراد فاذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم
وتحرك هذا الجسم لا مرام زيد لا مرام عقل السامع من الاول القول ومن الثانى الشأن ومن الثالث أن الجسم
تحرك لشيء ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الاغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد
بين الكل وأجيب بأن هذا التردد ممنوع بل لا يفهم ما عدا القول الا بقرينة مانعة من حمل اللفظ عليه كما اذا
استعمل في موضع لا يليق بالقول *

الفصل الثانى (اختلف في حد الامر بمعنى القول فقال القاضى أبو بكر وارتضاء جماعة من أهل الاصول انه القول
المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به قال في المحصول وهذا خطأ لوجهين أما اولاً فلان لفظي المأمور والمأمور
به مشتقان من الامر فيمتنع تعريفهما بالامر فلو عرفنا الامر بهما لزم الدور واما ثانياً فلان الطاعة عند أصحابنا
موافقة الامر وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر
بها لزم الدور * وقال أكثر المعتزلة في حده إنه قول القائل لمن دونه ففعل أو ما يقوم مقامه قال في المحصول وهذا
خطأ من وجوه (الاول) انالوقد رنا أن الواضع ما وضع لفظه ففعل لشيء أصلاً حتى كانت هذه اللفظة من المهمات
لغى تلك الحالة لتلفظ الانسان بهامع من دونه لا يقال فيه أنه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بازاء معنى
الامر لفظ افعل وبازاء معنى لفظه فعل لكان المتكلم بلفظ فعل آمراً ولفظ افعل مخبراً فاعلمنا أن تحديد
ماهية الامر بالصيغة المخصوصة باطل (الوجه الثانى) ان تحديد ماهية الامر من حيث هو أمر وهى حقيقة
لا تختلف باختلاف اللغات فان التركى قديماً وروينى وما ذكره لا يتناول الالفاظ العربية (فان قلت) قولنا أو

هو معنى الاسمى بل تكون
حرفا لا نقول هذا منع
لا يضر لان المعنى على
الحرفية يؤل الى المعنى
على الاسمى كما لا يخفى
وحيث كان المقصود
التمثيل وتخرج الآية
على وجه صحيح لم يرد
أن زيادتها غير متعينة
بل يجوز عدم زيادتها من
غير اشكال في المعنى كما هو
مبين في الاصل وغيره
(والجواز بالنقصان) أى
بسببه أو معه (مثل قوله
تعالى واسأل القرية) أى
أهل القرية ضرورة أن
المقصود سؤال أهل القرية
لاسؤال نفس القرية وان
كان الله تعالى قادرا على
انطاق الجدران أيضا قال
الشارح في جمع الجوامع
بعد أن ذكر في الموضوعين
نحو ما ذكره هنا مانعه
فقد تجوز أى توسع بزيادة
كلمة أو نقصها وان لم يصدق
على ذلك حد المجاز السابق
أى فهذا معنى آخر للمجاز
وقيل يصدق عليه حيث
استعمل نفي مثل المثل
في نفي المثل وسؤال القرية
في سؤال أهلها وليس
ذلك من المجاز في الاسناد
انتهى وهذا الثاني الذى
ذكره بقوله وقيل يصدق
الخ هو ما ذكره هنا بقوله
(وقرب) بالبناء للمفعول
(صدق تعريف المجاز
السابق (على ما ذكر)
من قوله ليس كمثل شيء
وقوله واسأل القرية الى

ما يقوم مقامه احتراز عن هذين الاشكالين الذين ذكرتهما (قلت) قوله أو ما يقوم مقامه يعنى به كونه قائما مقامه
في الدلالة على كونه طلبا للفعل أو يعنى به شيئا آخر فان كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه وان كان المراد هو
الاول صار معنى حد الامر هو قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل كافيًا وحيدًا
يقع التعرض بخصوص صيغة افعل ضاعًا (الوجه الثالث) سنين أن الرتبة غير معتبرة واذ ثبت فساد هذين
الحدين فنقول الصحيح أن يقال الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد
الاخير انتهى * ولا يخفى أن ما أجاب به من هذه الوجوه الثلاثة لا يرد على ذلك الحد أو الوجه الاول فتقدير الاحمال
أو الصدور لا عن قصد ليس بما يقتضى النقض به لخروجه عن الكلام المعبر عند أهل اللغة وأما النقض بغير لغة
العرب فغير وارد فان مراد من حد الامر بذلك الحد ليس الا باعتبار ما يقتضيه لغة العرب لا غيرها واما عدم
اعتبار الرتبة فصادرة على المطلوب ويرد على الحد الذى ارتضاه آخر اوقال انه الصحيح انتهى فانه طلب الفعل بالقول
لان الكف فعل ويرد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون (ماذا تأمرون) والاصل الحقيقة * وقد
أورد على الحد الذى ذكرته المعتزلة انه يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل اذا صدر عن مبلغ الامر الغير
أو حالك له ويرد على عكسه افعل اذا صدر من الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه أمر من هو أعلى منه
وأجيب عن الايراد الاول بأن المراد قول افعل مراد به ما يتبادر منه عند الاطلاق وعن الثاني بأنه ليس قولًا لغيره
افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرًا عندهم لغة وإنما سمي به عرفًا * وقال قوم في حده هو صيغة افعل مجردة عن
القرائن الصارفة عن الامر واعتراض عليه بأنه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشئ بنفسه وان أسقط هذا
القيد بقى صيغة افعل مجردة فيلزم مجردة مطلقا حتى عما يؤكده قوله أمرًا وأجيب عنه بان المراد القرائن الصارفة
عما يتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها * وقيل في حده هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واعتراض على
عكسه با كفف وانه واذر فانها أو امر لا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها واعتراض على
طرده بلا تترك ولانته ونحوها فانها نواه ويصدق عليها الحد وأجيب بأن المحدود هو النفس فيلتزم أن معنى لا تترك
معنى الامر النفسى ومعنى اكفف وذر انتهى فاطرد وانعكس * وقيل في حده هو صيغة افعل بارادات ثلاث
وجود اللفظ ودلالتها على الامر والامثال واحترز بالاولى عن التائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود
اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخير والاكراه والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ
والحاكى فانه لا يريد الامتثال واعتراض عليه بأنه ان أريد بالامر المحدود المعنى النفسى أفسد الحد جنس
فان المعنى ليس بصيغة وأجيب بان المراد بالمحدود اللفظ وما في الحد المعنى الذى هو الطلب واستعمل المشترك
الذى هو لفظ الامر في معنييه اللذين هما الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية وقيل في حده انه ارادة
العقل واعتراض عليه بأنه غير جامع لثبوت الامر ولا ارادة كافي أمر السيد لعبده بحضرة من توعد السيد
على ضربه لعبده بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف أمر سيده والسيد يدعى مخالفة العبد في أمره ليدفع عن نفسه
الاهلاك فانه بأمر عبده بحضرة المتوعد له ليعصيه وشاهد المتوعد عصيانه ويخلص من الهلاك فهنا قد أمر
والام يظهر عذره وهو مخالف الامر ولا يريد منه العمل لانه لا يريد ما يفرض الى هلاكه والا كان مراده اهلاك
نفسه وانه محال * وأجيب عنه بأن مثله يبيح في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طلبا لهلاكه
ودفع بالمتع لجواز أن يطلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدم وقوعه ورده هذا الدفع بأن ذلك انما يصح في
اللفظى أما النفسى فالطلب النفسى كالارادة النفسية فلا يطلب الهلاك بقلبه كما لا يريد وقال الآمدى لو كان
الامر ارادة لوقعت المسامرات بمجرد الامر لان الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده فوجوده فاعرف
وجوده مقدور مخصص والثاني باطل لان ايمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لاشك انه مأمور به فيلزم أن يكون
مراد او يستلزم وجوده مع انه محال وأجيب عن هذا بان ذلك لا يلزم من حد الامر بارادة الفعل لانه من المعتزلة

الفهم لبعده عنه بتبادر
 الزيادة والنقصان (بانه)
 أى بسبب الحمل على انه
 أى الشأن (استعمل)
 بالبناء للمفعول في الآية
 الاولى (نفي مثل المثل)
 أى اللفظ الموضوع لهذا
 المفهوم باعتبار خصوصه
 (في نفي المثل) أى في هذا
 المفهوم باعتبار خصوصه
 وإن صح انه مثل للمثل
 أيضا إذ مجرد ذلك لا يمنع
 التجوز (و) استعمل في
 الآية الثانية (سؤال
 القرية) أى اللفظ
 الموضوع له (في سؤال
 اهلها) فقد تجوز باللفظ
 أى تعدى به عن موضوعه
 فيكون مجازا بالمعنى
 السابق وعلى هذا فتقدير
 الزيادة والنقصان انما هو
 بحسب الاصل وما كان
 يجب عند الاتيان بالحقيقة
 والا فلا زيادة ولا
 نقصان على هذا التقدير
 وقضية كلام الشارح
 على هذا ان المجاز مجموع
 ليس كمثل شئ وهو مجموع
 اسأل القرية وهو صحيح
 كما هو ظاهر ويجوز أن
 يجعل المجاز لفظ كمثل
 ولفظ القرية فقط
 ويمكن حمل كلامه عليه
 واختياره الوجه الاول
 وان كان الثاني أوفق
 بتعريف المجاز المذكور
 لانه الموافق لما في كتب
 الاصول أو بعضها كاللمع
 والمستصفي كما يعرف
 بالوقوف عليها وان ادعى

والارادة عندهم بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر بالنسبة اليه سبحانه وتعالى
 العلم بما في الفعل من المصلحة به اذا تقرر لك ما ذكرنا وعرفت ما فيه فاعلم أن الاولى بالاصول تعريف الامر
 الصيغى لان بحث هذا العلم عن الادلة السمعية وهى الالفاظ الموصلة من حيث المعلوم بأحوالها من عموم
 وخصوص وغيرها الى قدرة اثبات الاحكام والامر الصيغى في اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت
 على سبيل الاستعلاء أو لا وعند أهل اللغة هي صيغته المعلومة المستعملة في الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار
 لفظ الامر الذى هو القميم را بخلاف فعل الامر نحو اضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو
 وعدمه وعلى هذا أكثر أهل الاصول ولم يعتبر الاشعري قيد العلو وتابعه أكثر الشافعية واعتبر العلو المعتزلة جميعا
 الا أبا الحسين منهم ووافقهم أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعاني من الشافعية

(الفصل الثالث)

اختلف أهل العلم في صيغة أفعل وما في معناه هل هي حقيقة في الوجوب أو فيه مع غيره أو في غيره فذهب الجمهور
 الى أنها حقيقة في الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب واليضاوى قال الرازى وهو الحق وذكر الجوينى انه
 مذهب الشافعى قيل وهو الذى أملاه الاشعري على أصحابه (١) وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء
 وهو رواية عن الشافعى أنها حقيقة في الندب وقال الاشعري والقاضى بالوقف فقيل انهما توقفا في انه موضوع
 للوجوب والندب وقيل توقفا بأن قال لا ندري بما هو حقيقة فيه أصلا وحكى السعدى في التلويح عن الغزالى
 وجماعة من المحققين انهم ذهبوا الى الوقف في تعيين المعنى الموضوع له حقيقة وحكى أيضا عن ابن سريج الوقف
 في تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لافي تعيين الموضوع له عنده لانه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب
 والندب والاباحة والتهديد وقيل انهما مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول الشافعى في رواية
 عنه وقيل انهما مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل انهما موضوعتان للقدر المشترك بين
 الوجوب والندب وهو الطلب أى ترجيح الفعل على التلويح ونسبه شارح التحرير الى أبي منصور الماتريدى
 ومشايخ سمرقند وقيل انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل
 وبه قال المرتضى من الشيعة وقال جمهور الشيعة انهما مشتركة بين الثلاثة المذكورة والتهديد به استدلال القائلون
 بأنها حقيقة في الوجوب لغة وشرعا كما ذهب اليه الجمهور أو شرعا فقط كما ذهب اليه البلخى وأبو عبد الله
 البصرى والجوينى وأبو طالب بدليل العقل والنقل به أما العقل فانا نعلم من أهل اللغة قبل ورود الشرع أنهم
 أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وانهم يصفونه بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان الا من كان تاركا لواجب
 عليه به وأما المنقول فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجرد دعاء القرائن على الوجوب وشاع ذلك
 وذاع بالانكسار فوجب العلم العادى باتفاقهم عليه به واعتراض بأن استدلالهم به على الوجوب كان في صيغ من
 الامر مخففة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب به وأجيب بأن استدلالهم بما استدلوها منها
 على الندب انما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي وهو الوجوب معينة للمعنى المجازى وهو الندب علمنا ذلك
 باستقراء الواقع منهم في الصيغ المنسوبة اليها الوجوب والصيغ المنسوبة اليها الندب في الكتاب والسنة وعلمنا
 بالتشبع أن فهم الوجوب لا يحتاج الى قرينة لتبادره الى الذهن بخلاف فهم الندب فانه يحتاج اليها * واعتراض على
 هذا الدليل أيضا بأنه استدلال بالدليل الظنى في الاصول لانه اجماع سكوتى مختلف في حجتيه كما تقدم ولا يستدل
 بالادلة الظنية في الاصول به وأجيب بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنيا لكفى في الاصول والاعتذار العمل بأكثر
 الظواهر لانها لا تنفد الا الظن والقطع لا سبيل اليه كما لا يخفى على من تتبع مسائل الاصول وأيضا نحن نقطع بتبادر
 (١) قوله على أصحابه كذا بالاصل وفي كتب الاصول كشرح المنهاج للانسوى وشرح التحرير على أصحاب
 أبي اسحق الاسفرائنى ببغداد فليحذر

السيد في حاشية المطول
 أن الثاني هو الذي عليه
 الأصوليون ولعله اعتمد
 في ذلك على رؤيته إياه في
 كلام بعض الأصوليين
 فنسب إليهم (والمجاز
 بالنقل كالعائط) أي
 كلفظ غائط مستعلا
 (فيما يخرج من) دبر
 (الإنسان) من الفضلة
 المحصورة (نقل) هذا
 اللفظ (إليه) أي إلى
 الخارج المذكور (عن
 حقيقته) أي ماهية
 معناه الحقيقي (وهي
 المسكان المطمئن) أي
 المنخفض (من الأرض) كما
 عبر به في شرح جمع
 الجوامع وقضية التعبير
 بالمضارع في قوله (تقضى) أي
 تخرج وتفرغ (فيه الحاجة)
 أي ما يحتاج إلى خروجه
 للتضرع ببقائه أنه لا يشترط
 في التسمية بذلك الاسم أن
 تقضى الحاجة فيه بالفعل
 لكن هل يكفي صلاحيته
 بقضاءها أو لا بد من اعداده
 له فيه نظار وقضية قوله في
 غير هذا الكتاب عقب قوله
 تقضى فيه الحاجة سمي
 باسمه الخارج للمجاورة
 أن المراد بالحاجة الغائط
 دون نحو البول ويتعلق
 بنقل قوله (بحيث) صار
 (لا يتبادر منه) إلى الفهم
 عند الإطلاق (عرفا) أي
 في العرف أي العام فيما
 يظهر (الا) ذلك (الخارج)
 فيكون حقيقة عرفية فيه
 وهذا لا يضر في مقصود

الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة وذلك يوجب القطع بلغة وشرعا واستدلوا أيضا بقوله تعالى
 لا بليس (ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك) وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وانه لا عذر له في الإخلال
 بالسجود بعد ورود الأمر به له في ضمن قوله سبحانه للامثلة (اسجدوا) (اسجدوا) (اسجدوا) (اسجدوا) (اسجدوا) (اسجدوا)
 معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب ولو لم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه وتعالى على الترك ولو كان لا بليس
 أن يقول أنك ما ألزمتي السجود واستدلوا أيضا بقوله تعالى (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) فذمهم على ترك فعل
 ما قيل لهم افعلوه ولو كان الأمر يفيد التنبه لما حسن هذا الكلام كما أنه لو قال لهم الأولى أن تفعلوا ويجوز لكم تركه
 فإنه ليس له أن يذمهم على تركه واعتراض على هذا بأنه سبحانه وتعالى إنما ذمهم لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر لا أنهم تركوا
 المأمور به والدليل عليه قوله (ويل يومئذ للمكذبين) وأيضا فصيغة الفعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض
 القرائن بها ففعله سبحانه وتعالى إنما ذمهم لأنه قد كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب وهو أن أوجب عن الاعتراض
 الأول بأن المكذبين في قوله (ويل يومئذ للمكذبين) أما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لمسا قبل لهم اركعوا
 أو غيرهم فإن كان الأول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب وإن يكن الثاني لم
 يكن إثبات الويل للإنسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم للإنسان آخر بسبب تركه للمأمور به * وأوجب
 عن الاعتراض الثاني بأن الله سبحانه وتعالى إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على أن
 منشأ الذم هذا القدر لا القرينة * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه وتعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أي يعرضون
 عنه بترك مقتضاه (أن تصيبهم فتة أو يصيبهم عذاب أليم) لأنه رتب على ترك مقتضى أمره إصابة الفتنة في الدنيا
 أو العذاب الأليم في الآخرة فافادت الآية بما تقتضيه إضافة الجنس من العموم أن لفظ الأمر يفيد الوجوب شرعا
 مع تجرده عن القرائن إذ لو لا ذلك لفتح التحذير * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (أفصعبت أمري) أي تركت مقتضاه
 فدل على أن تارك المأمور به عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية ولقوله (ومن يعص الله
 ورسوله فإن له نار جهنم) والأمر الذي أمره به هو قوله (اخلقني في قومي) وهو أمر مجرد عن القرائن
 واعتراض على هذا بأن السياق لا يفيد ذلك وأوجب بمنع كونه لا يفيد ذلك * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (وما كان
 لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة) والقضاء بمعنى الحكم وأمر مصدر من غير لفظه
 أو حال أو تمييز ولا يصح أن يكون المراد بالقضاء ما هو المراد في قوله ففضاهن سبع سموات لأن عطف الرسول عليا
 يمنع ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الأمر القول لا الفعل * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (إنما أمرنا
 لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد منه الأمر حقيقة وليس بمجاز عن سرعة الإيجاد كما قيل
 وعلى هذا يكون الوجود مرادا بهذا الأمر أي أراد الله أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به فكذا في
 كل أمر من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم * واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله
 وسلم من قوله (لو لا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره
 فهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة فهذا يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة والاجماع
 قائم على أنه مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الأمر قائما عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمر علمنا أن
 المندوب غير مأمور به * واعتراض على هذا الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يقال إن مراده لأمرتهم على وجه
 يقتضي الوجوب بقرائن تدل عليه لا مجرد الأمر * ورد بأن كلمة لولا دخلت على الأمر فوجب أن لا يكون
 الأمر حاصلًا والتدب فوجب أن لا يكون التدب أمرًا أو الالتزام التناقض والمراد مجرد الأمر * واستدلوا
 أيضا بما وقع في قصة برة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجوع إلى زوجها فقالت أتأمرني
 بذلك فقال لا إنما أنا شافع فتى صلى الله عليه وآله وسلم الأمر منه مع ثبوت الشفاعة الدالة على التدب وذلك
 يدل على أن المندوب غير مأمور به وإذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الأمر التدب * واستدلوا أيضا بأن

المصنف من أنه مجاز لانه

باعتبار الاستعمال اللغوي
كما لا يضرب فيه ذكر النقل
مع المنقول حقيقة لان
المراد بالنقل هنا المعنى
اللغوي ولا يريد وجود
النقل بهذا المعنى في بقية
الاقسام لان المراد مجرد
النقل بخلاف بقية
الاقسام لاشتغالها معه
على الزيادة أو النقصان
أو الاستعارة لا يقال
لا حاجة لذلك كله لان
المنقول حقيقة في
اصطلاح الناقل والكلام
باعتبار الاصل فيجوز
ارادة المعنى الاصطلاحي
لانا نقول النقل بالمعنى
الاصطلاحي لا يترتب
عليه التجوز وقد دلت
العبارة على ترتيبه عليه
(والمجاز بالاستعارة كقوله
تعالى) يريد من قوله تعالى
(جدارا يريد أن ينقض)
أى يسقط فشبهه ميله
الى السقوط بارادة
السقوط التي هي
من صفات الحى دون
الجماد في القرب من
الفعل ثم استعير للفيل
المشبه لفظ المشبه به وهو
لفظ الارادة ثم اشتق من
لفظ الارادة المستعار لفظ
الفعل وهو يريد فالاستعارة
في المصدر أصلية وفي
الفعل تبعية لجريانها فيه
بتبعية جريانها في المصدر
فظهر ان قوله يريد مجاز مبنى
على التشبيه (والمجاز المبني
على التشبيه) مجمل

الصحابه رضى الله عنهم كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب ولم يظهر مخالف منهم ولا من غيرهم في ذلك فكان
اجماعهم واستدلوا أيضا بان لفظ افعل اما أن يكون حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو فيهما معا وفي
غيرها والاقسام الثلاثة الآخرة باطلة فتعين الاول لانه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورا به فيمتنع
أن يكون الامر للندب فقط ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فعلمه مع جواز تركه وبين الراجح فعلمه مع المنع
من تركه والجمع بينهما محال ولو كان حقيقة في غيرها لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور بهما وأن
يكون الامر حقيقة فيما لا ترجح فيه وهو باطل ومعلوم أن الامر يفيد رجحان الوجود على العدم وإذا كان
كذلك وجب أن يكون مانعا من الترك * واستدل القائلون بأنها حقيقة في الندب بما في الصحيحين وغيرهما من
حديث أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به
فأتوا منه ما استطعتم فاما هلك الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم فرد ذلك الى
مشيئتنا وهو معنى الندب * وأجيب عن هذا بأنه دليل للقائلين بالوجوب للقائلين بالندب لان ما لا يستطيعه
لا يجب علينا وانما يجب علينا ما نستطيعه والندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة * واحتجوا أيضا بأنه لا فرق
بين قول القائل لبعده استقى وبين قوله أريد أن تسقى فليس المجرد الاخبار بكونه مريدا للفعل وليس فيه
طلب للفعل وهذا أشق ما احتجوا به مع كونه مدفوعا بما سمعت وقد احتجوا بغير ذلك مما لا يفيد شيئا * واحتج
القائلون بأن صيغة الامر مشتركة بين الوجوب والندب أو بينهما وبين الإباحة اشتراكا لفظيا بأنه قد ثبت إطلاقها
عليها أو عليها والاصل في الإطلاق الحقيقة وأجيب بما تقدم من أن المجاز أولى من الاشتراك وأيضا كان
يلزم أن تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الامر التي سيأتي بيانها لانه قد أطلق عليها ولونادرا ولا قائل
بذلك * واحتج القائلون بأن الصيغة موضوعة لمطلق الطلب بأنه قد ثبت الرجحان في المندوب كما ثبت في
الواجب وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه وأجيب بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم في أدلة القائلين
بالوجوب وأيضا ما ذكره هو اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الرجحان لازما للوجوب والندب
وجعلوا صيغة الامر لهما بهذا الاعتبار واللغة لا تثبت بذلك * واحتج القائلون بالوقف بأنه لو ثبت تعيين الصيغة
لمعنى من المعاني ثبت بدليل ولا دليل * وأجيب بأن الدليل قد دل على تعيينها باعتبار المعنى الحقيقي للوجوب
كما قدمنا * وإذا تقرر لك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب اليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب فلا تكون
لغيره من المعاني الا بقرينة لما ذكرناه من الأدلة ومن أنكر استحقاق العبد لمخالفة لامر سيده للزم وأنه يطلق عليه
بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابرو مباهاة فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل * وأما باعتبار ما ورد في
الشرع وما ورد من حمل أهله للصيغ المطلقة من الاوامر على الوجوب ففيما ذكرناه سابقا ما يغنى عن التطويل
ولم يأت من خالف هذا بشيء يعتد به أصلا * واعلم ان هذا النزاع انما هو في المعنى الحقيقي للصيغة كما عرفت
وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل في معان كثيرة قال الرازي في المحصول قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة
في خمسة عشر وجها للإيجاب كقوله (أقيموا الصلاة) والندب كقوله (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) ويقرب
منه التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله
بعضهم قسما مغايرا للمندوب وللارشاد كقوله (فاستشهدوا) (فاكتبوا) والفرق بين الندب والارشاد ان الندب
لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينتقص الثواب بترك الاستمهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللإباحة
كسكوا واشربوا وللتهديد كاعلموا ما شئتم (واستغفر من استطعت) ويقرب منه الانذار كقوله (قل تمتعوا)
وان كان قد جعله قسما آخر والامتنان (فكلوا مما رزقكم الله) وللأكرام (ادخلوها بسلام آمنين)
وللتسخير (كونوا قردة) وللتعجيز (فأتوا بسورة من مثله) وللأهانة (ذق انك أنت العزيز الكريم)
وللتسوية (اصبروا أو لا تصبروا) وللدعاء (رب اغفر لي) وللمنى كقوله (ألا أيها الليل الطويل الانجل)

علاقته هي المشابهة) يسمى

استعارة) فالاستعارة مجاز علاقته المشابهة وكثيرا ما تطلق على استعمال اسم المشبه به في المشبه للمشابهة بينهما وهو الانسب بكلام المصنف اذا المجاز الذي هو اللفظ من حيث اتصافه بالمجازية

حاصل بسبب الاستعمال المذكور أو معه أو ما توجيه الشارح فلا يخفى اشكاله لان المصنف لم يسم المجاز استعارة الا أن يريد زيادة فائدة وهي التسمية المذكورة لا توجيه كلام المصنف أو يريد الإشارة

الى التوجيه فان تسميته بالاستعارة تشعر بتحقيق الاستعارة بمعنى الاستعمال المذكور الذي هو الانسب بكلام المصنف فليتأمل (والامر استدعاء الفعل) أي طلب ما يعد فعلا لفة أو عرفا ولو بحسب الظاهر فشمّل القول والنية والاعتقاد وان كان قد يتبادر من الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد

صرح السيد وغيره بان الكيفيات النفسانية تعد أفعالا والسين للتأكيد دون الطلب (بالقول)

أي الدال عليه بالوضع (من هو دونه) أي دون الطلب في الرتبة (على سبيل الوجوب) أي على

سبيل وصفة هي وجوب ذلك الفعل أي الحزم بالمتنع من تركه فيه تجريد

والاحتقار (ألقوا ما أتم ملقون) وللتكوين (كن فيكون) انتهى فهذه خمسة عشر معنى ومن جعل التأديب والانداز معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم من المعاني الاذن نحو (كلوا من الطيبات) والخبر نحو (فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا) والتفويض نحو (فاقض ما أنت قاض) والمشورة كقوله (فانظر ماذا ترى) والاعتبار نحو (انظروا الى ثمره اذا أثمر) والتكذيب نحو (قل هاتوا برهانكم) والالتماس كقولك لنظيرك افعل والتليف نحو (موتوا بغيطكم) والتصير نحو (فذرهم يخوضوا ويلعبوا) فتكون جملة المعاني ستة وعشرين معنى ■

(الفصل الرابع)

ذهب جماعة من المحققين الى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعا لمطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية والامدى وابن الحاجب والجويني واليضاوي قال السبكي وأراه رأى أكثر أصحابنا يعني الشافعية واختاره أيضا المعتزلة وأبو الحسين البصري وأبو الحسن الكرخي قالوا جميعا الا أنه لا يمكن تحصيل المأمور به بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الاثبات بالمأمور به لأن الامر يدل عليها بذاته وقال جماعة ان صيغة الامر تقتضي المرة الواحدة لفظا وعزا الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني الى أكثر الشافعية وقال انه مقتضى كلام الشافعي وإنه الصحيح الاشبه بمذهب العلماء به قال أبو على الجبائي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري وجماعة من قدماء الحنفية وقال جماعة انها تدل على التكرار مدة العمر مع الامكان وبه قال أبو اسحق الشيرازي والاستاذ أبو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وانما قيده بالامكان لتخرج أوقات ضروريات الانسان وقال الغزالي في المستصفى ان مرادهم من التكرار العموم قال أبو زرعة يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند القائل لكن بشرط الامكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان ويحتمل أنهم أرادوا ما ذهب اليه بعض الحنفية والشافعية من أن الصيغة المقتضية للتكرار هي المعلقة على شرط أوصفة ■ وقيل انها للمرة وتحتل التكرار وهذا مروى عن الشافعي فهو قيل بالوقف واختلف في تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لا يندري أوضع للمرة أو للتكرار أو لمطلق وقيل المراد منه لا يندري مراد المتكلم للاشتراك بينها به قال القاضي أبو بكر وجماعة وروى عن الجويني * احتج الاولون باطباق أهل العربية على أن هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرها انما هو من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج عن عهدة الامر تحصل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقق ما هو المطلوب باذخاله في الوجود بها ولهذا يندفع ما احتج به من قال انها للمرة حيث قال ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها وذلك لان حصولها لا يستدعي اعتبارها جزأ من مدلول الامر لان ذلك حاصل على تقدير الاطلاق كما عرفت * واحتج الاولون أيضا بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته فوجب أن يحصل الامتثال به في أيهما وجد ولا يتقيد بأحدهما * واعترض على هذا بأنه استدلال بمحل النزاع فان منهم من يقول هي الحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يقول هي الحقيقة المقيدة بالتكرار * واحتجوا أيضا بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقلة والكثرة ولا دلالة للموصوف على الصفة المعينة منهما واعترض على هذا بأنه انما يقتضي انتفاء دلالة المادة على المرة والتكرار والكلام في الصيغة هل هي تدل على شيء منها أم لا واحتمال الصيغة لها لا يمنع ظهور أحدها والمدعى انما هو للدلالة ظاهر الانصاف * احتج القائلون بالتكرار انه تكرر المطلوب في النهي فعمم الا زمان فوجب التكرار في الامر لانها مطلب وأجيب بان هذا قياس في اللغة وقد تقرر بطلانه وأجيب أيضا بالفرق بينهما لان النهي لطلب الترك لا يتحقق الا بالترك في كل الاوقات والامر لطلب الاثبات بالفعل وهو يتحقق

لثلا يلزم التكرار أو على
سبيل وصفة ثابتة للوجوب
وهي الجزم المذكور
والظروف الثلاثة تتعلق
باستدعاء والمحدود هو
الامر المعطوف فيما سبق
على أقسام الكلام لا ما هو
من أقسامه وتعلق قوله
بالقول بالاستدعاء قرينة
على أن المراد القول
اللفظي فلا يرد أنه مشترك
بين النفساني واللفظي في
أحد قولي الأشعري
وحقيقة في النفساني محاز
في اللفظي في القول الآخر
وكل من المشترك والمجاز
ممتنع في الحدود لا بقرينة
وقد يشكك عليه أن
الطلب المذكور أمر في
الازل حقيقة ولا قول
فيه حدوثه فلا يتناوله
هذا الاعتبار هذا
التعريف فان أحجب بان
الغرض تعريفة باعتبار
مالا يزال لانه محتاج اليه
ورد عليه أن القول غير
معتبر فيه باعتبار ما لا يزال
أيضاً بل هو خارج عنه
مطلقاً فالوجه ترك هذا
القيد وبذلك يظهر
ما يتوجه على ما يأتي من
الاحتراز بالقول عن
الإشارة وغيرها الذي
سكت عليه الشراح (فان)
فقد الاستدعاء كما في
التهديد والتعجيز أو كان
الاستدعاء للترك أو بغير
القول كالإشارة والقرائن
أو بقول غير دال بالوضع
كانا طالب منك كذا فان

بوجوده مرة واعتراض على هذا بأنه مصادرة على المطلوب لان كون اثباته يحصل بمرة هو عين النزاع اذ للمخالف
يقول هو للتكرار للمرة * وأحجب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به لانه يستغرق
جميع الاوقات ومن ضروريات البشر انه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به وعن مصالح
دينه ودينه بخلاف النهي فان دوام الترك لا يشغله عن شيء من الافعال * واعتراض على هذا بان النزاع انما هو في
مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا واردة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولاً للصيغة فيجوز
أن يكون اللفظ دالاً على التكرار لكن المتكلم لا يتعلق به ارادته * واستدل القائلون بالتكرار أيضاً بان
الامر نهى عن اضداده وهي كل ما لا يجتمع مع المأمور به ومنها تركه وهو أي النهي يمنع من النهي عنه دائماً فيكرر
الامر في المأمور به اذ لو لم يتكرر واكتفى بفعله مرة في وقت واحد لم يمنع من اضداده في سائر الاوقات * وأحجب
بان تكرار النهي الذي تضمنه الامر فرع تكرار الامر فثبت تكرار الامر بتكرار النهي دور لتوقف كل من
التكرارين على الآخر * واحتج من قال بأنه يتكرر اذا كان معلقاً على شرط أو صفة بأنه قد تكرر في نحو
قوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) وأحجب بأن الشرط هنا علة فيتكرر المأمور به بتكرارها اتفاقاً ضرورة
تكرر المعلول بتكرار علته والنزاع انما هو في دلالة الصيغة مجردة * قال الرازي في المحصول ان صيغة افعل
لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار بيان الاولى ان المسلمين أجمعوا على أن
أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج وفي
حق العباد أيضاً قد لا يفيد التكرار فان السيد اذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار
ولو نهي السيد على ترك التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له
اني أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما أمرناك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ
دأبني فحفظها ثم أطلقها يذم * اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة
في القدر المشترك بين الصورتين وما ذلك الا لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل
على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تتماز احدي
الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام والامر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة
بل على طلب المساهية من حيث هي الا انه لا يمكن ادخال تلك المساهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة
فصارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه ثم اطال
الكلام استدلالاً للمذهب الاول ودفعاً للحجج المذاهب الاخرى بما قد تقدم حاصل معناه * واذا عرفت جميع
ما حررناه تبين ان القول الاول هو الحق الذي لا محيص عنه وأنه لما يأت أهل الاقوال المخالفة له بشيء يعتد به *
هذا اذا كان الامر مجرداً عن التعليق بعله أو صفة أو شرط اما اذا كان معلقاً بشيء من هذه فان كان معلقاً على
علة فقد وقع الاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرار وليس التكرار
مستفاداً ههنا من الامر وان كان معلقاً على شرط أو صفة فقد ذهب كثير ممن قال ان الامر لا يفيد التكرار الى انه
مع هذا التعليق يقتضي التكرار لا من حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أو الصفة فان
كان في الشرط أو الصفة ما يقتضي ذلك والا فلا تكرار كقول السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق وكذا لو قال أعط الرجل العالم درهما وأعط الرجل الفقير درهما *
والحاصل انه لا دلالة للصيغة على التكرار لا بقرينة قيد وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار والا فلا
فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصور خاصة اقتضى الشرع أو اللغة أن الامر فيها يفيد التكرار لان
ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع الا في مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالطويل في مثل هذا المقام
يذكر الصور التي ذكرها أهل الاصول لا يأتي بفائدة ■

(الفصل الخامس)

اختلف في الامر هل يقتضى الفورام لافالقائلون بأنه يقتضى التكرار يقولون بأنه يقتضى الفور لانه يلزم القول بذلك مما لم يمتنع من استتراق الاوقات بالفعل المأمور به على ما امر وأما من عداهم فيقولون المأمور به لا يخلو اما أن يكون مقيداً بوقت يفوت الاداء بفواته او لا وعلى الثاني يكون مجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به وهذا هو الصحيح عند الحنفية وعزى الى الشافعي واصحابه واختاره الرازي والاصحابي وابن الحاجب والبيضاوي قال ابن برهان لم ينقل عن ابي حنيفة والشافعي نص وانما فروعهما تدل على ذلك في القول في المحصول والحق انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً انتهى * وقيل انه يقتضى الفور فيجب الاتيان به في اول اوقات الامكان للفعل المأمور به وعزى الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وقال القاضى الامر يوجب اما الفور أو العزم على الاتيان به في ثاني الحال وتوقف الجواب في انه باعتبار اللغة للفور والتراخي قال فيمتمثل المأمور بكل من الفور والتراخي لعدم جرح أحدهما على الآخر مع التوقف في اسمه بالتراخي لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخي وقيل بالوقف في الامتثال اي لا ندرى هل يأثم بادر أو أن اخر لاحتمال وجوب التراخي * استدلل القائلون بالتكرار المستلزم لاقتضاء الفور بما تقدم في الفصل الذي قبل هذا وقد تقدم دفعه واحتج من قال بأنه في غير المقيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم ايضا من ان دلالة لا تريد على مجرد الطلب بفور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة لان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وكونه مادة على الفور أو التراخي خارج عن مدلوله وانما يفهم ذلك بالقرائن فلا بد من جعلها حقيقة للقد المشتركين القسمين دفعا للاشتراك والحجاز والموضوع لا فائدة القدر المشتركين القسمين لا يكون فيه اشعار بخصوصية أحدهما على التعيين لان تلك الخصوصية مغيرة لمسمى اللفظ وغير لازمة فثبت ان اللفظ لا اشعاره بخصوص كونه فوراً أو لا بخصوص كونه تراخياً * واحتجوا ايضا بأنه يحسن من السيدان يقول لبعده افعل الفعل القلاني في الحال أو غدا ولو كان كونه فوراً داخل في لفظ افعل لكان الاول تكراراً والثاني نقضاً وانه غير جائز * واحتجوا ايضا بأن أهل اللغة قالوا لافرق بين قولنا تفعل وبين قولنا افعل الا ان الاول خبر والثاني انشاء لكن قولنا تفعل لا اشعار له بشئ من الاوقات فانه يكفى في صدقه الاتيان به في أى وقت كان فكذلك الامر والا لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبر والثاني انشاء * واحتج القائلون بالفور بأن كل مخبر بكلام خبري كزيد قائم ومنشئ كعب وطالق يقصد الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موجداً للبعيد والاطلاق بما ذكر فكذا الامر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من اقسام الكلام وبينه وبين سائر الانشاءات التي يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء * وأجيب بأن ذلك قياس في اللغة لانهم قاسوا الامر في افادته الفور على الخبر والانشاء للجامع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز فكيف مع اختلافه فانه في الخبر والانشاء تعين الزمان الحاضر للمظروفة ويمتنع ذلك في الامر لان الحاصل لا يطلب * واحتجوا ثانياً بأن النبي فيد الفور فكذا الامر والجامع بينهما كونهما مطلباً وأجيب بأنه قياس في اللغة وقد تقدم بطلانها وأيضاً الفور في النبي ضروري لان المطلوب الترتيب مستمرا على ما مر بخلاف الامر وأيضاً المطلوب بالنبي هو الامتثال لانه يفيد الفور فالمراد أن الفور ضروري في الامتثال للنبي * واحتجوا ثالثاً بأن الامر نهي عن الاضداد والنهي للفور فيلزم أن يكون الامر للفور وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا في الفصل الذي قبل هذا * واحتجوا رابعاً بأن الله ذم ابيليس على عدم الفور بقوله (ما منعك أن لاتسجد اذا أمرتك) حيث قال (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا) فدل على انه للفور والا لما استحق الذم لانه لم يتصيق عليه وقتاً

واجب

تركه عاقبتك فليس بامر بل نهي أو غيره ويشكل عليه ان المطلوب في النهي الكف وهو فعل ولا يندفع هذا بأنه لا يسمى فعلاً ولا يلزم أن لا يكون نحو كف عن كذا أمر وأن الاستفهام طلب للفعل وهو التفهيم الذي هو فعل بلا اشتباه بالقول وقد يكون ممن هو دونه على سبيل الوجوب ويمكن أن يجاب بان اللفظ القول للعهد والمعهود بقرينة السياق الصيغة الاتي بيانها فيخرج النهي والاستفهام ويدخل طلب الكف بنحو كف وأن (كان) اي وجد (الاستدعاء) للفعل (من المساوي) للمستدعي رتبة (سمى) ذلك الاستدعاء (التماساً أو) وجد استدعاء من (الاعلى سمي) ذلك الاستدعاء (دعاء) هذا ما ذهب اليه جمهور المعتزلة وجمع من غيرهم والذي عليه الاشعري وغيره وهو الاصح في جمع الجوامع وغيره ان ذلك يسمى أمراً أيضاً (وان لم يكن) الاستدعاء (على سبيل الوجوب بان يجوز) بالبناء للمفعول (الترك) المأمور به (فظاهره) أي كلام المصنف حيث قيد بقوله على سبيل الوجوب (انه ليس بأمر) وقد قيل به وقيل انه أمر ومثني عليه في جمع

الجوامع وغيره حيث ترك
هذا القيد وفسر الشارح
ما هو ظاهر كلام المصنف
اعتدارا عن تقييده بقوله
(أى) ليس بأمر (في
الحقيقة) وفي كل من هذا
الاعتذار وحد الأمر
بما ذكر بحث قوى أوضحناه
في الأصل واختصار الأول
انه ان أراد بالحقيقة
مقابل المجاز فلا حاجة
لهذا الكلام فانه معلوم
اذ ليس الكلام الا فيما
يسمى أمرا حقيقة فالخارج
بقيوده ليس معناه الا انه
ليس بأمر حقيقة مع انه
حينئذ لا وجه لذكره في وان
أراد بالحقيقة الواقع فان
أراد بانه ليس أمرا انه لا
يكون متعلق الصيغة
ورد أن كونه يكون
متعلقها مما لا نزاع فيه أو
انه لا يسمى أمرا ورد ان
من لا يسميه أمرا لا يسميه
أمرا لافي الواقع ولا في
الظاهر فلا يصح التقييد
بالواقع وان أراد بالحقيقة
المعنى بمعنى انه لجواز تركه
أشبه المناحات ورد ان
هذا لا يخرج عن كونه
من افراد الامر حقيقة
حتى يحتز عنه واختصار
الثاني المفهوم مما سبق
انه ان أراد حد الامر
اللفظي فاللفظي ليس
استدعاء أو النفسى فقد
ذهب الاشعري وأصحابه
وصحبه في جمع الجوامع
وغيره الى تنوع الكلام
النفسى في الازل حقيقة

وأجيب عن هذا بأن ذلك حكاية حال فعله كان مقرونا بما يدل على الفور ولا يخفى ما في هذا الجواب من
الضعف فانه لو كان مجرد التجويز مسوغا لدفع الأدلة لم يبق دليل الا قيل فيه مثل ذلك وأجيب أيضا بأن هذا
الامر لا بليس مقيد بوقت وهو وقت نفخ الروح في آدم بدليل قوله (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين) فذم ابلis على ترك الامثال للأمر في ذلك الوقت المعين واحتجوا خامسا بقوله سبحانه
وتعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) وقوله (فاستبقوا الخيرات) وأجيب بأن هاتين الآيتين لودلتا على وجوب
الفور لما فيهما من الامر بالمسارعة والاستباق لم يلزم منه دلالة نفس الأمر على الفور * واحتجوا سادسا بأنه
لوجاز التأخير لجازاما الى بدل أو غير بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل * اما فساد القسم
الأول فهو أن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل من كل الوجود فاذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه التكليف
وبالانفاق ليس كذلك * وأما فساد القسم الثاني فذلك يمنع من كونه واجبا لانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب
الا أنه يجوز تركه الى غير بدل * وأجيب باختيار الشق الاول ويقوم البدل مقام المبدل في ذلك الوقت لافي
كل الاوقات فلا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالبدل ورد بانه اذا كان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية
مرة واحدة في أى وقت كان فهذا البدل قائم مقامه في هذا المعنى فقد حصل ما هو المقصود من الامر بتمامه
فوجب سقوط الامر بالكلية وانما يتم ما ذكره من الجواب بتقدير اقتضاء الامر للسكرار وهو باطل كما تقدم *
واحتجوا سابعا بأنه لو جاز التأخير لوجب أن يكون الى وقت معين أو الى آخر أزمنا الامكان والاو متنف لان
الكلام في غير الوقت والثاني تكليف ما لا يطاق لكونه غير معين عند المكلف والتكليف بايقاع الفعل في
وقت محمول تكليف بما لا يطاق * وأجيب بالنقض الاجمالى والنقض التفصيلى أما الاجمالى فلجواز
التصریح بالاطلاق بأن يقول الشارع افعل ذلك التأخير فانه جائز اجماعا وما ذكرتم من الدليل جار فيه وأما
التفصيلى فبأنه انما يلزم تكليف ما لا يطاق بل يجب التأخير الى آخر أزمنا الامكان أما جواز التأخير الى وقت يعينه
المكلف فلا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لتمكنه من الامتثال في أى وقت أراد ايقاع الفعل فيه * واحتج القاضى
لما ذهب اليه انه ثبت في خصال الكفارة بأنه لو أتى باحداها أجزأ ولو أدخل بها عصى وان العزم يقوم مقام الفعل
فلا يكون عاصيا لا بتركها * وأجيب بان الطاعة انما هي بالفعل بخصوصه فهو مقتضى الامر فوجب العزم
ليس مقتضاء * واستدل الجوينى على ما ذهب اليه من الوقف بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب
الفور ليخرج عن العهدة يقيين * واعتراض عليه بان هذا الاستدلال لا يلائم ما تقدم له من التوقف في كون
الامر للفور وأيضا وجوب المبادرة ينافي قوله المتقدم حيث قال أقطع بان المكلف مهما أتى بالأمور به فهو موقع
بحكم الصيغة للمطلوب * واعتراض عليه أيضا بأن التأخير لا نسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا لما تقدم من
الدلالة فالحق قول من قال انه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولا تراخ ولا ينافي هذا اقتضاء بعض الاوامر
للفور كقول القائل أسقى أطمعنى فانما ذلك من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك
قرينة على ارادته به وليس النزاع في مثل هذا انما النزاع في الاوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور
أو التراخي كما عرفت *

(الفصل السادس)

ذهب الجمهور من أهل الاصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين الى أن الشئ المعين اذا أمر به كان ذلك الامر
بمنها عن الشئ المعين المضادة سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالايمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا
أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود
والاضطجاع والسجود وغير ذلك * وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا واختاره الجوينى والغزالي وابن
الحاجب * وقيل انه نهى عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن

الى الامر وغيره مع انه لا قول في الازل لانه حادث فكيف يحمله فصلا له والحقيقة لا توجد بدون فصلها (وصيغته) أى صيغة الامر (الدالة عليه) بالوضع (افعل) قال في شرح جمع الجوامع والمراد بها كل ما يدل على الامر من صيغته انتهى فيدخل افعلى وافعلا وافعلوا واستفعل وانفعل وغير ذلك قال الاسنوى ويقوم مقامها اسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام (نحو اضربوا كرم واشرب) وكأنه أشار بهذه الامثلة الى أن المراد مادة افعل دون هيشته حتى يشمل غير المفتوح (وهي) أى الصيغة (عند الاطلاق) عما يدل على خصوص الوجوب أو غيره كالدال على عدم الوجوب فقوله (والتجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل) حالية أو مقالية متصلة أو منفصلة والمراد بها ما يدل بالوضع أو بغيره وان كانت مفسرة بما يدل بالوضع من عطف بعض افراد الشيء عليه لامن عطف التفسير والاصدق الاطلاق مع قرينة التدب وهو فاسد (تحمل عليه أى على الوجوب) لانه المعنى الحقيقي لها على الصحيح وهذا لا ينافي ما تقدم عن جمع الجوامع وغيره

هؤلاء القائلين بأنه منى عن الضد من عمه فقال انه منى عن الضد في الامر الايجابي والامر الندي ففى الاول منى تحريم وفي الثاني منى كراهة ومنهم من خصص ذلك بالامر الايجابي دون الندي ومنهم أيضا من جعل النهى عن الشيء أمر ابضده كما جعل الامر بالشيء نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وسكت عن النهى وهذا معزول الى الاشعري ومتابعيه واتفق المعتزلة على أن الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده والنهى عن الشيء ليس أمر ابضده وذلك لفنيهم الكلام النفسى ومع اتفاقهم على هذا النفي أى نفي كون كل واحد منهما عينا لا يثبت ضده أو نفيه اختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين حكما في الضد أم لا فابوهاشم ومتابعوه قالوا لا يوجب شيئا منهما حكما في الضد بل الضد مسكوت عنه وأبو الحسين وعبد الجبار قالوا لا الامر يوجب حرمة الضد وفي عبارة أخرى عنهم يدل عليها وفي عبارة ثالثة عنهم يقضيها وقال الرازى والقاضى أبو زيد وشمس الاسرختى وصدر الاسلام وأتباعهم من المتأخرين الامر يقتضى كراهة الضد ولو كان إيجابا والنهى يقتضى كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهى تحريما وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الاسرختى وغيرهما ان النزاع انما هو في أمر الفور لا التراخي وفي الضد الوجودى المستلزم للترك لا في الترك قالوا وليس النزاع في لفظ الامر والنهى بأن يقال للفظ الامر نهى ولللفظ النهى أمر للقطع بأن الامر موضوع بصيغة أفعل والنهى موضوع بصيغة لا تفعل وليس النزاع أيضا في مفهومهما للقطع بأنهما متغايران بل النزاع في أن طلب الفعل الذى هو الامر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى وطلب الترك الذى هو النهى عين طلب فعل ضده الذى هو الامر وهكذا حرروا محل النزاع وفائدة الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط اذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمرا ونهيا وعصى بهما وهكذا في النهى استدل القائلون بأن الامر بالشيء نهى عن ضده بأنه لو لم يكن الامر بالشيء نهيا عن ضده لكان إمامته أو ضده أو خلافه واللازم باطل بأقسامه أما الملازمة فلان كل متغايرين اما أن يتساويا في صفات النفس أولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين أو بياضين والاقاما أن يتنافيا بانفسهما أى يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما أولا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد واليباض والاختلافان كالسواد والحلاوة واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين أو مثليين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشيء والنهى عن ضده معا ووقوعه ضرورى ولو كانا خلافا لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما كذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع المحوطة ومع الرائحة فسكان يجوز أن يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده وذلك محال لانه يكون الامر حينئذ طلب ذلك الشيء في وقت طلب فيه عدمه وأحجب بمنع كون لازم كل خلافاين ذلك أى جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لجواز تلازمهما انضدا لآخر (١) وحينئذ فالنهى جواز الانفكاك في المتغايرين كالحلوه مع العرض والعلقة مع المعلول فلا يجتمع أحد الخلافين على تقدير تلازمهما انضدا لآخر وحينئذ فالنهى اذا ادعى كون الامر إياه اذا كان طلب ترك ضد المأمور به اخترا كونهما خلافاين ولا يجب اجتماع النهى اللازم من الامر مع ضد طلب المأمور به كما زعموا كالامر بالصلاة والنهى عن الاكل فانهما خلافاين ولا يلزم من كونهما خلافاين اجتماع الصلاة المأمور بها مع اباحة الاكل الذى هو ضد النهى عن الاكل واستدلوا أيضا بأن فعل السكون عين ترك الحركة وطلب فعل السكون طلب

(١) كذا بالاصل وفي العبارة تكرار مع ما بعد وسقط كما يعلم من شرح التحرير والسعد على العضد والصواب لجواز تلازمهما المبني على أنه لا يشترط جواز الانفكاك

خلافا لظاهر كلام
 المصنف من تناول الامر
 حقيقة لغير الوجوب لانها
 مسئلتان كما حرره
 الاسنوى وغيره احداها
 ان لفظ الامر حقيقة في
 الاستدعاء ولو غير جازم
 والثانية ان صيغة افعل
 حقيقة في الوجوب خاصة
 نحو (أقيموا الصلاة) فانه
 محمول على الوجوب لا لطلاقه
 وتجرده عن القرائن (الا)
 منقطع (مادل الدليل
 على ان المراد منه التنب
 أو الاباحة) مثلا من
 الصيغ (فيحمل عليه) أى
 على التنب (أو الاباحة)
 مثلا (مثال) المحمول على
 (التنب) لقيام دليل ارادته
 منه كما يتوهم من قوله تعالى
 (فكاتبوهم) أى ندبا (ان
 علمتم فيهم خيرا) أى امانة
 وقدرة على أداء المال
 بالاحتراف كما قاله الشافعى
 (ومثال) المحمول على
 (الاباحة) لقيام دليل
 ارادته منه اصطادوا من
 قوله تعالى (واذ احلتم) من
 الاحرام (فاصطادوا) و
 الدليل على ما ذكر في
 الآيتين انهم قد أجمعوا
 على عدم وجوب الكتابة
 (وعدم وجوب الاصطياد)
 والاجماع من الأدلة وفيه
 بحث لان الاجماع على
 مجرد عدم الوجوب لا يدل
 على أن المراد منه التنب
 والاباحة كما هو مقتضى
 التمثيل لمادل الدليل على
 ان المراد منه التنب

ترك الحركة وطلب تركها هو النهى * وأجيب بأن النزاع على هذا يرجع لفظيا في تسمية فعل المأمور به تركا للضد
 وفي تسمية طلبه نهيا فان كان ذلك باعتبار اللغة فلم يثبت فيها ما يفيد ذلك * ورد بمنع كون النزاع لفظيا بل
 هو في وحدة الطلب القائم بالنفس بأن يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده * وأجيب ثانيا بحصول القطع
 بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وانما يتم ما ذكره من كون فعل السكون عين ترك الحركة فيما كان أحدهما
 ترك الآخر لا في الاضداد الوجودية فطلب ترك أحدهما لا يكون طلبا للمأمور به لانه يتحقق تركه في ضمن
 ضد آخر * واستدل القائلون بأن الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده ولا نقيضه بأنه لو كان الامر بالشئ عين النهى
 عن الضد ومستلزمه لزم تعقل الضد والقطع حاصل بتحقيق الامر بالشئ مع عدم خطور الضد على البال *
 واعتراض بان الذى لا يخطر بالبال من الاضداد انما هو الاضداد الجزئية وليست مرادة للقائل بأن الامر
 بالشئ نهى عن ضده والنهى عن الشئ أمر بضده بل المراد الضد العام وهو ما لا يجامع المأمور به وتعقله لازم
 للامر والنهى اذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه لاتقاء طلب الحاصل المعلوم حصوله والعلم بعدمه ملزوم
 للعلم بالضد الخاص والضد الخاص ملزوم للضد العام فلا بد من تعقل الضد العام في الامر بالشئ وكذلك لا بد منه
 في النهى عن الشئ ولا يخفى ما في هذا الاعتراض من عدم التوارد فان شرط التوارد الذى هو مدار الاعتراض
 كون مورد الايجاب والسلب للمتخاصمين بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر
 واستدل انما نفى خطور الضد الخاص على الاطلاق فقول المعترض ان الذى لا يخطر هو الاضداد الجزئية
 موافقة معه فلا تتحقق المناظرة بينهما باعتبار ذلك نعم يجاب عنه بأن مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل
 من حيث انه اشتبه عليه مراد القائل بأن الامر بالشئ نهى عن الضد فزعم أن مراده الاضداد الجزئية وليس
 كذلك بل الضد العام ولا يصح نفى خطوره بالبال لما تقدم فحينئذ تتعقد المناظرة بينهما ويتحقق التوارد أيضا
 هذا الاعتراض متناقض في نفسه فان قول المعترض ان ما لا يخطر بالبال هو الاضداد الجزئية يناقض قوله
 ان العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالضد الخاص لان الايجاب الجزئى نقيض السلب الكلى عند اتحاد النسبة ■
 وأجيب بمنع توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل في حال الامر به لان المطلوب مستقبل
 فلا حاجة للطالب الى الالتفات الى ما في الحال من وجود الفعل أو عدمه ولو سلم توقف الامر بالفعل على العلم
 بعدم التلبس به فالكف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس فقد تحقق ما توقف عليه الامر بالفعل من العلم
 بعدم التلبس به ولا يستلزم شهود الكف بالسكون عن الحركة اللازمة لمباشرة الفعل المأمور به (١) ولو سلم
 لزوم تعقل الضد في الجملة فمجرد تعقله ليس ملزوما لتعلق الطلب بتركه الذى هو معنى النهى عن الضد لجواز
 الاكتفاء في الامر بالشئ بمنع ترك الفعل المأمور به فترك المأمور به قد تعقل حيث منع عنه لكنه
 فرق بين المنع عن الترك وبين طلب الكف عن الترك وتوضيحه أن الأمر بفعل غير مجوز تركه فقد يخطر
 بباله تركه من حيث انه لا يجوز ما يحوز بالتبع لا قصدا وبهذا الاعتبار يقال منع تركه ولا يقال طلب الكف
 عن تركه لانه يحتاج الى توجه قصدى واستدل القائلون بأن الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده بان أمر
 الايجاب طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهى عن تركه كما يحصل الترك به وهو الضد للمأمور به فاستلزم الامر
 المذكور النهى عن ضده واعتراض على هذا الدليل بأنه لو تم لزوم تصور الكف عن الكف عن المأمور به
 لكل أمر إيجاب وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف عن الكف واللازم باطل للقطع
 بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف ولو سلم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء

(١) كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة مفعول الاستلزام كما يعلم بمراجعة عبارة التحرير وشرحه
 ونصها (ولا يستلزم) الكف حينئذ (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أى الكف (بالسكون)
 فلا يلزم تعقل الضد

أو الإباحة إلا أن يجاب
 بأن المقصود الاستدلال
 على بعض المدعى وهو
 عدم الوجوب (ولا يقتضى)
 بالتحية أى الأمر
 (التكرار) وأن قيد بوقت
 أو سبب ولا مرة فلا يدل
 على خصوص واحد منها
 (على) القول الصحيح
 لأن ما قصد به من
 تحصيل المأمور به يتحقق
 بالمرة الواحدة كما يتحقق
 بالاكثر فهو لطلب الماهية
 لا التكرار ولا مرة لكن
 المرة ضرورية فلا يتحقق
 التحصيل باقل منها فتجب
 لذلك (والاصل براءة النية
 مما زاد عليه) فلا يجب وفي
 هذا الدليل بحث لأن
 حاصله مع التأمل
 مصادرة على المطلوب
 لأن حاصله أن المقصود
 تحصيل المأمور به مطلقا
 والحصم يمنع ذلك ويدعى
 أن المقصود تحصيله
 متكررا فتأمل ثم رأيت
 العضد وحواشيه سقاني
 الى هذا الاشكال (الا)
 منقطع (إذا دل الدليل
 على قصد التكرار فيعمل
 به) أى التكرار بأن
 يعتقد انه مطلوب أو
 بالدليل بأن يعتقد
 مقضاه من طلب التكرار
 ثم إن دل الدليل على قدر
 معين فذاك والا فقياس
 ما يأتى على مقابل الصحيح
 جريانه هنا وذلك (كلامه
 بالصلوات الخمس) في
 نحو قوله تعالى أقيموها

الأمر الإيجابي أو لازم بفهمه لزوما عقليا واستلزام الأمر الإيجابي النهى عن تركه فرع كون النذر بالترك
 جزأ أو لازما * وما قيل من انه لو سلم أن الأمر بالشئ يتضمن النهى عن ضده لزم أن لا مباح اذ ترك المأمور به
 وضده يعم المباحات والمفروض أن الأمر يستلزم النهى عنها والنهى عنه لا يكون مباحا فغير لازم اذا مراد
 من الضد المنهى عنه الضد المقتضى وليس كل ضد مقتضى ولا كل مقتضى من المباحات ضدا مقتضى كخطوه في
 الصلاة وابتلاع ريقه وفتح عينه ونحو ذلك فانها أمور مغايرة بالذات للصلاة وبهذا الاعتبار يطلق الضد للصلاة
 لكنها لا تفوت الصلاة ■ وزاد القائلون بأن النهى عن الشئ يتضمن الأمر بضده كما أن الأمر بالشئ يتضمن
 النهى عن ضده دليلا آخر فقالوا ان النهى طلب ترك فعل وتركه بفعل أحد أضداده فوجب أحد أضداده
 وهو الأمر لأن ما لا يحصل الواجب إلا به واجب به ودفع بأنه يلزم كون كل من المعاصى المضادة واجبا كالزنا
 فانه من حيث كونه تركا للواط لكونه ضدا له يكون واجبا ويكون اللواط من حيث كونه تركا للزنا واجبا
 ودفع أيضا بأنه يستلزم أن لا يوجد مباح لأن كل مباح ترك المحرم وضده له فان قيل غاية ما يلزم وجوب أحد
 المباحات المضادة لا كلها فيقال ان وجوب أحد الاشياء لاعلى التعيين بحيث يحصل ما هو الواجب بأداء كل
 واحد منها ينافي الإباحة كما في خصال الكفارة ودفع أيضا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب أو المحرم إلا به * ورد
 بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب أو المحرم إلا به لجاز تركه وذلك يستلزم جواز ترك المشروط في الواجب وجواز
 فعل المشروط في المحرم بدون شرطه الذى لا يتم إلا به * واستدل المحصنون لأمر الإيجاب بأن استلزام النذر
 للترك المستلزم للنفي انما هو في أمر الوجوب * واستدل القائلون بأن الأمر يقتضى كراهة الضد ولو إيجابا والنهى
 يقتضى كون الضد سنة مؤكدة بمنزلة ما استدلل به القائلون بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده ان كان واحدا أو لا
 فعن الكل وان النهى أمر بالضد المتحد في المتعدد بواحد غير معين * ويجب عنه بأن ذكر الكراهة في جانب
 الأمر وذكر السنة في جانب النهى يوجب الاختلاف بينهم * وإذا عرفت ما حررناه من الأدلة والردود بها فاعلم
 أن الأرجح في هذه المسئلة أن الأمر بالشئ يستلزم النهى عن ضده بالمعنى الأعم فان اللازم بالمعنى الأعم هو أن
 يكون تصور الملزوم واللازم معا كافيا في الجزم باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فان العلم بالملزوم هناك
 يستلزم العلم باللازم وهكذا النهى عن الشئ فانه يستلزم الأمر بضده بالمعنى الأعم *

(الفصل السابع)

اعلم أن الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الأصول هل يوجب
 الاجزاء أم لا وقد فسر الاجزاء بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فعلى التفسير
 الاول أن الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى تحقق الاجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال
 وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من أهل الأصول ان الاتيان بالمأمور به
 على وجهه يستلزم سقوط القضاء وقال القاضى عبد الحيار لا يستلزم * واستدل القائلون بالاستلزام بأنه لو لم يستلزم
 سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبدأ واللازم متفق فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز أن يأتى بالمأمور
 به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعلة مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم
 فعلم قطعاً واتفاقاً وأيضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والقرض أنه قد جاء
 بالمأمور به على وجهه ولم يفتم منه شئ * وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكا كان تحصيله للحاصل * قال
 في المحصول فعل المأمور به يقتضى الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه * لنا وجوه (الاول) أنه أتى بما أمر به فوجب
 أن يخرج عن العهدة وإتماما قلنا إنه أتى بما أمر به لأن المسئلة مفروضة فيما اذا كان الأمر كذلك وإتماما قلنا
 يلزم أن يخرج عن العهدة لانه لو بقي الأمر بعد ذلك لبقى إتماما ولا للمأتى به أو لغيره والاول باطل لأن الحاصل
 لا يمكن تحصيله والثانى باطل لانه يلزم أن يكون الأمر قد كان متناولا لغير ذلك الذى وقع مأتياه ولو كان

الصلاة وقدر الدليل
كحديث المراج على
تكرارها في كل يوم ليلة
(والامر بصوم رمضان)
في نحو قوله عليه الصلاة
والسلام صوموا لرؤيته
أي رؤية هلال رمضان
وقدر الدليل كقوله في
حديث مسلم عن أنس
صدق في جواب قولهم
وزعم رسولك ان علينا
صوم رمضان في سنتنا
اذفيه كما قال الامام النووي
ان صوم رمضان يجب
في كل سنة أي حيث
اضافه الى السنة دون
العمر (ومقابل الصحيح)
أقوال منها (أنه) أي
الامر (يقضى التكرار)
أي يدل على طلب تكرار
المأمور به فيحمل عليه
مطلقا كما في النهي بجامع
ان كلا طلب وفريق الاول
بعد تسليم القياس في اللغة
بان النهي يقتضى انتفاء
الحقيقة وهو باتفاقها في
جميع الاوقات والامر
يقضى اثباتها وهو يحصل
مرة وعليه (فيستوعب)
الشخص (المأمور به) بالفعل
بالمعنى السابق (المطلوب)
منه (ما يمكنه) استيعابه
به بلا مشقة لا تحتمل
عادة فيما يظهر (من زمان
العمر) له ليخرج عن
عهدة الامر لكن محل هذا
الاستيعاب (حيث لا
بيان) كائن (الامد) أي
لزمان الفعل (المأمور به)
فان بين زمانه بتعيينه أو

كذلك لما كان المأني به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف (والثاني) أنه لا يخلو اما أن يجب عليه
فعله ثانيا وثالثا أو يتفصى عن عهده بما ينطلق عليه الاسم والأول باطل لما بينا على أن الامر لا يفيد التكرار
والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة الامر (والثالث) أنه لو لم يقتض
الاجزاء لكان يجوز أن يقول السيد لعبد افعل فاذا فعلت لا يجوز عنك ولو قال ذلك أحد لعد مناقضته احتج
المخالف بوجوه (الاول) أن النهي لا يدل على الفساد بمجرد فاعله لا يجب أن لا يدل على الاجزاء بمجرد (والثاني)
أن كثير من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها والمضى فيها ولا تجزئ عنه عن المأمور به كالحج الفاسدة والصوم
الذي جامع فيه (والثالث) ان الامر بالنهي لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما أن الاتيان به يكون سببا لسقوط
التكليف فذاك لا يدل عليه بمجرد الامر * والجواب عن الاول اننا سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد لكن
الفرق بينه وبين الامر ان نقول النهي يدل على منعه من فعله وذلك لا ينافي أن يقول انك لو أتيت به لجعلته
سببا لحكم آخر أما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضائه المأمور به مرة واحدة فاذا أتى به فقد أتى بتمام مقتضى
فوجب أن لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشيء * وعن الثاني أن تلك الافعال مجزئة بالنسبة الى الامر الوارد
باتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الاول لان الامر الاول اقتضى ايقاع المأمور به لا على حد الوجه الذي وقع
بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يوجد * وعن الثالث ان الاتيان بتمام المأمور به يوجب أن لا يبقى الامر مقتضيا
بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء *

(الفصل الثامن)

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالامر الاول هذه المسئلة لها صورتان (الصورة الاولى) الامر المقيد كما
اذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضى ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت
فقل لا يقتضى لوجهين (الاول) أن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الامر (١) واذا لم يتناوله
لم يدل عليه بنفي ولا اثبات (الثاني) ان أوامر الشرع تارة لا تستلزم وجوب القضاء كما في صلاة الجمعة وتارة
تستلزمه مع الاحتمال لا يتم الاستدلال فلا يلزم القضاء بالأمر جديد وهو الحق واليه ذهب الجمهور وذهب
جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة الى أن وجوب القضاء يستلزمه الامر بالاداء في الزمان المعين لان الزمان
غير داخل في الامر بالفعل وردبانه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته والالزم أن يجوز التقديم على
ذلك الوقت المعين والالزم باطل فاللزوم مثله (الصورة الثانية) الامر المطلق وهو أن يقول افعل ولا يقيد
بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك في أول أوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعد أو يحتاج الى دليل فن لم يقل
بالفور يقول ان ذلك الامر المطلق يقتضى الفعل مطلقا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بفعله ومن قال بالفور
قال انه يقتضى الفعل بعد أول أوقات الامكان وبه قال أبو بكر الرازي ومن القائلين بالفور من يقول انه لا يقتضيه
بل لا بد في ذلك من دليل زائد * قال في المحصول ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره افعل هل معناه افعل في
الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع ثم كذلك أبدا أو معناه في الثاني من غير بيان حال
الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه والحق
ان الامر المطلق يقتضى الفعل من غير تقيد بزمان فلا يخرج المكلف عن عهده الا بفعله وهو أداء وان طال
التراخي لان تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الامكان
قضاء بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آمنا بالتأخير عنه الى وقت آخر * وقد استدلل القائلين بأن الامر المقيد
بوقت معين لا يقتضى ايقاع ذلك الفعل في وقت آخر بانها لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء
والالزام باطل فاللزوم مثله أما الملازمة فينبه اذا وجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت

(١) كذا لا باصل سقط من العبارة قوله فعله في غيره

تعيين قدر الفعل كمرّة أو
مرات معينة كفي شغل
ذلك الزمن أو الأزمان
بذلك القدر ومن للتبعيض
واضافة الزمان بيانية أو
من اضافة الاعم وخرج
بقيد الامكان الزمان
المصرف في المحتاج اليه
من نحو أكل وشرب ونوم
لايحتمل عادة تركها فيها
يظهر ويحتمل جواز
الاشتغال بالاكل والشرب
على العادة الغالبة ويتعلق
بذلك مباحث مهمة في
الاصل وان استوعب ما
ذكر لذلك (لاقتضاء مرجح
بعضه) أي بعض ما يمكنه
من زمان العمر (على
بعض) منه في ايقاع المأمور
به فيه فإيقاعه في بعضه
فقط ترجيح من غير مرجح
وهو متمتع وقد يجاب بان
ارادة الفاعل لما يشاء
كافية في الترجيح ويدفع
بانها غير معلومة تعم يمكن
الجواب بانه انما يلزم
الترجيح المذكور لو هي
بعض بعينه وليس كذلك
بل كل بعض صالح له وتعيينه
بارادة الفاعل الفعل فيه
لا محذور فيه فليتامل
(ولا يقتضي) أي الامر
(الفور) أي المبادرة
بفعل المأمور به عقب
وروده ولا التراخي بل
يشمل كلا منهما (لان الغرض
منه إيجاد الفعل) المأمور
به (من غير اختصاص)
للفعل (بالزمان الاول)
أي ما يعقب الامر وقوله

الاعم وأما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة بوجه من وجوه
الاقتضاء ولا يتناول له أصلاً ■ واستدل لهم أيضاً بانه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاء ولو اقتضاء لكان أداء
فيكونان سواء فلا يثبت بالتأخير ■ وأجيب عن (١) بان الأمر المقيد بوقت أمر بإيقاع الفعل في ذلك الوقت
المعين فاذا فات قبل ايقاع الفعل فيه بقي الوجوب مع نقص فيه فكان إيقاعه فيما بعده قضاء ■ ويرد هذا بمنع
بقاء الوجوب بعد انتفاء الوقت المعين ■ واستدل القائلون بان القضاء بالامر الاول بقولهم الوقت للمأمور به
كالاجل للدين فكأن الدين لا يسقط بترك تأديته في أجله المعين بل يجب القضاء فيما بعده فكذلك المأمور به
اذ لم يفعل في وقته المعين ■ ويجاب عن هذا بالفرق بينهما ما بالاجماع على عدم سقوط الدين اذا انقضى أجله ولم
يقضه من هو عليه وبان الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالاجماع واستدلوا (٢) محل النزاع فانه لا يجوز تقديمه
عليه بالاجماع ■ واستدلوا أيضاً بانه لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه أمر بفعله بعد ذلك الوقت
المعين فكان كالامر بفعله ابتداء ■ ويجاب عنه بانه لا بد في الامر بالفعل بعد انتفاء ذلك الوقت من قرينة
تدل على انه يفعل استدرا كالمفات أم مع عدم القرينة الدالة على ذلك فاقالوا ديلزم ولا يضرنا ولا ينفعهم

(الفصل التاسع)

اختلفوا هل الامر بالامر بالشيء أم بذلك الشيء أم لا فذهب الجمهور الى الثاني وذهب جماعة الى الاول ■ احتج
الاولون بانه لو كان الامر بالامر بالشيء أمر بذلك الشيء لكان قول القائل لسيد العبد مر عبدك ببيع ثوبي
تعدياً على صاحب العبد بالتصرف في عبده بغير اذنه ولو كان قول صاحب الثوب بعد ذلك للعبد لا تبع
مناقضاً لقوله للسيد مر عبدك ببيع ثوبي لورود الامر وانتهى على فعل واحد وقال السبكي ان لزوم
التعدي ممنوع لان التعدي هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده فان أمره للعبد متوقف على أمر سيده
وليس بشيء لان النزاع في ان قوله مر عبدك الخ هل هو أمر للعبد ببيع الثوب أم لا لا في أن السيد اذا
أمر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك أمر للعبد من قبل القائل مر عبدك يجعل السيد سفيراً أو
وكيلاً ■ وأما استدلالهم بما ذكروه من المناقضة فقد أجيب عنه بان المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه وهو
نسخ لطلبه منه ■ واحتج الآخرون بأوامر الله سبحانه لرَسُولِهِ صلى الله عليه وآله وسلم بان يأمر نافعاً بالمأمورين
بتلك الاوامر وكذلك امر الملك لوزيره بان يأمر فلاناً بكذا فان الملك هو الامر لذلك المأمور لا الوزير
وأجيب بانه فهم ذلك في صورتين من قرينة المأمورين أولاً هو رسول ومبلغ عن الله وأن الوزير هو مبلغ
عن الملك لا من لفظ الامر المتعلق بالمأمور الاول (٣) ومحل النزاع هو هذا ■ أما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول
أمر والثاني مبلغ بلا نزاع كذا نقل عن السبكي وابن الحاجب واختار السعد التسوية بينهما والاول اولى قال في
الحصول فلو قال زيد لعمر وكل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر بالشيء أمر بذلك الشيء
في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة انما جاء من قوله كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب أمالو لم يقل ذلك كما في
قوله صلى الله عليه وآله وسلم مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي انتهى وهذا
الحديث ثابت في السنن ■ وما يصلح مثلاً لحل النزاع ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لعمر وقد طلق ابنه عبد الله أمرته وهي حائض مره فليراجعها وقيل انه ليس مما يصلح مثلاً لهذه المسئلة
لانه قد صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة حيث قال فليراجعها بلام الامر وانما يكون مثلاً لو قال مره بان
يراجعها والظاهر انه من باب قل لفلان افعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه ■

- (١) كذا بالاصل بسقوط مدخول عن ولعل الاصل عن هذين يعني الدليلين . وانظر حاشية السعد على شرح
- العضدي في هذا المقام وتامل (٢) كذا بالاصل ولعل صوابه بخلاف محل النزاع
- (٣) قوله بالمأمور الاول كذا بالاصل وصوابه بالمأمور الثاني تدبر

(الفصل العاشر)

اختلفوا هل الامر بالماهية الكلية يقتضى الأمر بها أو بشئ من جزئياتها على التعيين أم هو أمر بفعل مطلق تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق الكل على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثاني وقال بعض الشافعية بالاول ثم احتج الأولون بأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والامتنع الامتناع وهو خلاف الاجماع ووجه ذلك انها لو وجدت في الاعيان لزم تعددها كلية في ضمن الجزئية فمن حيث انها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال فمن قال لا تخرب هذا الثوب فان هذا لا يكون امرا يبيعه بالعين ولا بالثمن الزائد ولا بالثمن المساوى لان هذه الانواع مشتركة في مسمى البيع وتميزه كل واحد منها بخصوص كونه بالعين أو بالثمن الزائد أو المساوى وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الانواع عن الآخر بالذات ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون البتة أمرا بشئ من انواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الانواع حمل اللفظ عليه قال في المحصول وهذه قاعدة شريفة برهانية ينحل بها كثير من القواعد الفقهية ان شاء الله تعالى وما يوضح المقام ويحصل به المرام من هذا الكلام ما ذكره أهل علم العقول من ان الماهيات ثلاث (الاولى) الماهية لا بشرط شئ من القيود ولا بشرط عدمها وهي التي يسميها أهل المنطق الماهية المطلقة ويسمونها الكل الطبيعي والخلاف في وجودها في الخارج معروف والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه (والثانية) الماهية بشرط لا شئ أى بشرط خلوعا عن القيود ويسمونها الماهية المجردة ولا خلاف بينهم في انها لا توجد في الخارج (والثالثة) الماهية بشرط شئ من القيود ولا خلاف في وجودها في الخارج * وتحقيقه ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد وبالعكس وكلفيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا رتاب في وجودها في الاعيان وقد تؤخذ بشرط التعرّف عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ ولا خفاء في انها لا توجد في الاعيان بل في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شئ من العوارض وأن لا يقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكل الطبيعي والماهية لا بشرط شئ والحق وجودها في الاعيان لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثرين بل من حيث انه يوجد شئ تصدق هي عليه وتكون عينية بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم وبمجموع ما ذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال إن الامر بالماهية الكلية يقتضى الامر بها ولم يأ توابدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة

(الفصل الحادى عشر)

اختلفوا اذا تعاقب أمران بمتماثلين هل يكون الثاني لتأ كيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا وذلك نحو ان يقول صل ركعتين صل ركعتين فقال الجاني وبعض الشافعية انه لتأ كيد وذهب الاكثر الى انه لتأ تأسيس وقال أبو بكر الصيرفي بالوقف في كونه تأسيسا أو تأ كيدا وبه قال أبو الحسين البصرى * احتج القائلون بالتأ كيد بأن التكرير قد كثر في التأ كيد فكان الحمل على ما هو أكثر والحق الاقل به أولى وبان الاصل البراءة من التكليف المتكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال ويجب منع كون التأ كيدا كثر في محل النزاع فان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الاصل الظاهر وبمنع صحة الاستدلال باصلية البراءة أو ظهورها فان تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلا وظاهرا لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعادة وأيضا التأسيس أكثر والتأ كيد أقل وهذا معلوم عند كل من يفهم

(دون الزمان الثاني) وهو ما عداه تأ كيد ولا بالزمان الثاني ولا يخفى ما في هذا الدليل من المصادرة اذ عدم الاختصاص المذكور أول المسئلة (وقيل يقتضى الامر (الفور) لما تقدم مع جوابه في اقتضاء التكرار وقيل يقتضى التراخي والكلام عند الاطلاق فان قيدت الصيغة بوقت مضيق أو موسع أو فور أو تراخ عمل به (و) جرى (على ذلك) أى على القول باقتضائه الفور (من قال انه) أى الامر (يقتضى التكرار) كـ بعض القائلين بأنه لا يقتضيه لاستلزام التكرار بالمعنى السابق الفور (والامر بايجاد الفعل) الذى لم يقيد وجوبه بما يتوقف وجوبه عليه وقد يقال ليس المأمور به بالفعل لا ايجاده لانه عدمى غير مقدور كما تقرر في محله وتقدم كلام فيه ويمكن أن يجاب بأنه أشار الى ذلك بقوله (أمر به) أى بالفعل يعنى أن الامر وان تعلق بايجاد الفعل بحسب الظاهر انما تعلق في الحقيقة بنفس الفعل لما ذكر (و) كذا (بما لا يتم) ذلك (الفعل) شرعا أو عادة أو عقلا (الابه) اذا كان مقدور المكلف والا لجز ترك الواجب المتوقف عليه واعترض بمنع هذه

الملازمة اذ الكلام في وجوبه بوجوب الواجب ولا يلزم من عدم وجوبه بوجوب الواجب عدم وجوبه مطلقا ويمكن أن يجاب بان الفرض أن ليس مقتضى آخر للوجوب وبأن المعنى انه لو لم يجب باليجاب الواجب لم يكن ذلك الايجاب في نفسه ايجابا اذ طلب الفعل بدون طلب ما يتوقف عليه لا يتصور أن يكون في نفسه التزاما مع أن ايجاب الشيء في نفسه ايجاب قطعاً لكن هذا ينتقض بغير المقدور فانه لا يجب يا يجب الواجب مع تحقق الوجوب قطعاً فلا ايجاب بان الوجوب بالنسبة لغير المقدور ليس مطلقاً بل هو مقيد بمحصوله والكلام في المطلق توجه عليه لزوم استدراك تقييدهم ما لا يتم الابه بالمقدور مع تقييدهم الواجب بالمطلق الآن يجعل التقييد تنبيها على عدم تحقق الاطلاق الا مع المقدور (وذلك كالامر بالصلاة فهو أمر) بالصلاة و (بالطهارة المؤدية اليها) أي الموصلة الى صحتها (فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة) فهي متوقفة عليها وخرج بتقييد الفعل بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه ما قيد وجوبه بذلك كالزكاة المتوقفة وجوبها

لغة العرب * واذا تقرر لك رجحان هذا المذهب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون بالوقف من انه قد تعارض الترجيح في التأسيس والتأكيـد ■ أمالو لم يكن الفعلان من نوع واحد فلا خلاف أن العمل بهما متوجه نحو وصل ركعتين صم يوما وهكذا اذا كانا من نوع واحد ولكن قامت القرينة الدالة على أن المراد التأكيـد نحو صم اليوم صم اليوم ونحو وصل ركعتين صل الركعتين فان التقيـد باليوم وتعريف الثاني يفيدان أن المراد بالتأكيـد هو الاول وهكذا اذا اقتضت العادة أن المراد التأكيـد نحو اسقي ماء اسقي ماء وهكذا اذا كان التأكيـد بحرف العطف نحو صل ركعتين وصل ركعتين لان التكرير المفيد للتأكيـد لم يعمدا يراده بحرف العطف وأقل الاحوال أن يكون قليلا والحمل على الاكثر أولى ■ أما لو كان الثاني مع العطف معرفا فالظاهر التأكيـد نحو وصل ركعتين وصل الركعتين لان دلالة اللام على ارادة التأكيـد أقوى من دلالة حرف العطف على ارادة التأسيس ■

(الباب الثاني في التواهي وفيه مباحث ثلاثة)

(البحث الاول) ■ اعلم ان النهي في اللغة معناه المنع يقال نهى عن كذا أي منعه عنه ومنه سمي العقل نهية لانه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمتنعه عنه وهو في الاصطلاح القول الانشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء مخرج الامر لانه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعاء لانه لا استعلاء فيهما وأورد على هذا الحد قول القائل كف بقيد عن كذا وأجيب بأنه يلزم كونه من جملة أفراد النهي فلا يرد النقض به ولهذا قيل ان اختلافهما باختلاف الحيات والاعتبارات فقولا كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر والى الزنا نهى وأوضح صيغ النهي لاتفعل كذا ونظائر ها وليحق بها اسم لاتفعل من أسماء الافعال كنه فان معناه لاتفعل وصه فان معناه لاتكلم وقد تقدم في حد الامر ما اذا رجعت اليه عرفت ما يرد في هذا المقام من الكلام اعراضا ودفعاً *

(البحث الثاني) ■ اختلفوا في معنى النهي الحقيقي فذهب الجمهور الى أن معناه الحقيقي هو التحريم وهو الحق ويرد فيما عداه مجازا كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاتصلوا في مبارك الابل فانه للكرهية وكما في قوله تعالى (ربنا لا ترغ قلوبنا) فانه للدعاء وكما في قوله تعالى (لاتسألوا عن أشياء) فانه للارشاد وكما في قول السيد لعبد الذي لم يمثل أمره لا يمثل أمرى فانه للتهديد وكما في قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) فانه للتحقير وكما في قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا) فانه لبيان العاقبة وكما في قوله تعالى (لاتعذروا اليوم) فانه للتأسيس وكما في قولك لمن يساويك لاتفعل فانه للالتماس ■ والحاصل انه يرد مجازا لما ورد له الامر كما تقدم ولا يخالف الامر الا في كونه يقتضي التكرار في جميع الازمنة وفي كونه للفور فيجب ترك الفعل في الحال ■ قيل ويخالف الامر أيضا في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على انه لا باحة ونقل الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني الاجماع على انه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للاباحة وتوقف الجوبى في نقل الاجماع ومجرد هذا التوقف لا يثبت له (١) في نقل الاستاذ * واحتج القائلون بأنه حقيقة في التحريم بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرينة وذلك دليل الحقيقة واستدلوا أيضا باستدلال الساف بصيغة النهي المجردة عن التحريم وقيل انه حقيقة في الكراهة واستدلوا على ذلك بان النهي إنما يدل على مرجوحية المنهى عنه وهو لا يقتضى التحريم وأجيب بمنع ذلك بل السابق الى الفهم عند التجرد هو التحريم وقيل مشترك بين التحريم والكراهة فلا يتعين أحدهما الا بدليل والا كان جعله لاحدهما ترجيحاً من غير مرجح وقالت الحنفية انه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعياً ويكون للكراهة اذا كان الدليل ظنيا ورد بأن النزاع انما هو في طلب الترك وهذا طلب قديستفاد (١) بياض بالاصل ولعل المتروك قوله قدح كما يؤخذ من عبارة ابن أمير الحاج حيث قال بعد قول ابن الهيثم وتوقف الامام لا يتجه الا بالظن في نقله ونقل الخلاف ما نصه وظاهر كلام الامام أنه لم يقه الا تخميناً فلا يقدر

بقطعي فيكون قطعيا وقد يستفاد بظني فيكون ظنيا *

(البحث الثالث) في اقتضاء النهي للفساد ذهب الجمهور الى انه اذا تعلق النهي بالفعل بأن طلب الكف عنه فان كان لعينه أى لذات الفعل أو لجزئه وذلك بأن يكون منشأ النهي قبحا ذاتيا كان النهي مقتضيا للفساد المرادف للبطالان سواء كان ذلك الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر أو شرعا كالصلاة والصوم والمراد عنده انه يقتضيه شرعا لا لغة وقيل انه يقتضى الفساد لغة كما يقتضيه شرعا وقيل ان النهي لا يقتضى الفساد الا في العبادات فقط دون المعاملات وبه قال أبو الحسين البصري والغزالي والرازي وابن الملاحي والرصاص * استدلل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعا بأن العلماء في جميع الأعصار لم يزوالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الربويات والانكحة واليوسع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزمن نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان فعله كالفعل وامتنع النهي عنه لحلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى لقوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خاصة وان كانت راجحة امتنعت الصحة لحلوه عن المصلحة أيضا بل لقوات قدر الرجحان من مصلحة النهي * واستدلوا على عدم اقتضائه للفساد لغة بأن فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعيا * واستدل القائلون بأنه يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعا بأن العلماء لم يزوالوا يستدلون به على الفساد * وأجيب بانهم إنما استدلو به على الفساد لدلالة الشرع عليه لا لدلالة اللغة * واستدلوا ثانيا بأن الامر يقتضى الصحة لما تقدم والنهي نقيضه والقيضان لا يجتمعان فيكون النهي مقتضيا للفساد * وأجيب بأن الامر يقتضى الصحة شرعا لا لغة فاقضاء الامر للصحة لغة ممنوع كما أن اقتضاء النهي للفساد لغة ممنوع * واستدل القائلون بأنه لا يقتضى الفساد الا في العبادات دون المعاملات بأن العبادات المنهى عنها لو حثت لكانت مأمورا بها نداء بالعموم أدلة مشروعية العبادات فيجتمع النقيضان لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما عدم اقتضائه للفساد في غير العبادات فلا نلوه اقتضاه في غير هالكان غسل النجاسة بماء مغسوب والذبح بسكين مغسوبة وطلاق البدعة والبيع في وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبع لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة وأحكام الطلاق والملك وأحكام الوطء واللازم باطل فالمرزوم مثله * وأجيب بمنع كون النهي في الامور المذكورة لذات الشيء أو لجزئه بل لامر خارج ولو سلم لكان عدم اقتضائه للفساد لدليل خارجي فلا يرد النقض بها * وذهب جماعة من الشافعية والخفية والمعتزلة الى أنه لا يقتضى الفساد لغة ولا شرعا لا في العبادات ولا في المعاملات قالوا لانه لو دل على الفساد لغة أو شرعا لتناقض التصريح بالصحة لغة أو شرعا واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهى تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهى عنه موجبا للملك لصح من غير تناقض لا لغة ولا شرعا * وأجيب بمنع الملازمة لان التصريح بخلاف النهي قرينة صارفة له عن الظاهر ولم ندع الا أن ظاهره الفساد فقط * وذهب الخفية الى ما لا يتوقف أن معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر يكون النهي عنه لعينه ويقتضى الفساد الا أن يقوم الدليل على انه منهى عنه لوصفه أو المجاور له فيكون النهي حينئذ عنه لغيره فلا يقتضى الفساد كالنهي عن قربان الخائض وأما الفعل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فالنهي عنه لغيره فلا يقتضى الفساد ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول * والحق أن كل نهى من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضى تحريم المنهى عنه وفساده المرادف للبطالان اقتضاء شرعا ولا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقي الى معناه المجازي * وما يستدل به على هذا ما ورد في الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد والنهي عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان ردا أى مردودا كان باطلا وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهى عنه ليس من الشرع وانه

على ملك النصاب فالامر بها ليس أمرا بتحصيل النصاب وبقيد المقدورية للمكلف غير المقدور كحضور عدد الجمعة المتوقف عليه وجودها فانه غير مقدور لا حاد المكلفين فالامر بها ليس أمرا به وقضية التقييد بأحد المكلفين ان الامر بها أمر به بالنسبة لنحو الامام (واذا فعل بالبناء للمفعول) وفسر المفعول بقوله (أى) الفعل بالمعنى السابق (المأمور به) على الوجه المطلوب منه حين الفعل (يخرج) الشخص (المأمور عن العهد أى عهدة) ذلك (الامر) وهي تعلقه به فينقطع عنه (وبنصف) ذلك (الفعل) (المأمور به) (بالاجزاء) ولا ينافي ذلك انه قد يجب الاتيان بالفعل مرة أخرى لانه بأمر آخر لا بهذا الامر (الذي يدخل في متعلق الامر والنهي) وهو المأمور والمنهى (وما لا يدخل) فيه وعبر بما لانه تكون للعاقل أيضا لكن قليلا لصفات من يعقل (هذه) العبارات أو الكلمات (ترجمة) أى مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا البحث (يدخل في متعلق) (خطاب الله) تعالى (المؤمنون) في الجملة بدليل ما يأتى وأراد بالمؤمنين ما يشمل المؤمنين بتقليب الاشراف أو أحوال حكم المؤمنين على المقايسة

باطل لا يصح وهذا هو المراد بكون النهي مقتضيا للفساد وضح عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وان نهيتكم عن شيء فاجتنبوه فأقاد وجوب اجتناب النهي عنه وذلك هو المطلوب ودع عنك ما روعوا به من الرأي هذا اذا كان النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه أما لو كان النهي عنه لوصفه وذلك نحو النهي عن عقد الربا لاشتماله على الزيادة فذهب الجمهور الى أنه لا يدل على فساد النهي عنه بل على فساد نفس الوصف واحتجوا لذلك بأن النهي عن الشيء لوصفه لودل على فساد الاصل لناقض التصريح بالصحة كإمراء أيضا كان يلزم أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا نكاح ملك الغير لحرمة إجماعا وذهب جماعة الى أنه يقتضي فساد الاصل محتجين بأن النهي ظاهر في الفساد من غير فرق بين كونه لذاته أو لصفاته وما قيل من جواز التصريح بالصحة فلم يترنم أن وقع ويكون دليلا على خلاف ما يقتضيه الظاهر * وقد استدلل أهل العلم على فساد صوم يوم العيد بالنهي الوارد عن صومه وليس ذلك لذاته ولا لجزئه لانه صوم وهو مشروع بل لكونه صوما في يوم العيد وهو وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين من أهل الاصول ان النهي عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة للنهي * وأما النهي عن الشيء لغيره نحو النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فليلحق لا يقتضي الفساد لعدم مضادته لوجوب أصله لتغاير المتعلقين والظاهر انه يضاد وجود أصله لان التحريم هو إيقاع الصلاة في ذلك المكان كما صرح به الشافعي وأتباعه وجماعة من أهل العلم فهو كالنهي عن الصوم في يوم العيد لافرق بينهما * وأما الخفية في فرقون بين النهي عن الشيء لذاته وجزئه ولو وصف لازم ولو وصف مجاور ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الاصل أو في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة * نعم النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه الذي لا يتم إلا به يقتضي فساده في جميع الاحوال والأزمنة والنهي عنه لوصف الملازم يقتضي فساده مادام ذلك الوصف والنهي عنه لوصف مفارق أو لا مخرج يقتضي النهي عنه عند إيقاعه متصفا بذلك الوصف وعند إيقاعه في ذلك الامر الخارج عنه لان النهي عن إيقاعه مقيد بهما يستلزم فساده مادام قيدا له *

(الباب الثاني في العموم وفيه ثلاثون مسألة)

(المسألة الاولى) في حده وهو في اللغة شمول أمر متعدد سواء كان الامر لفظا أو غيره ومنه قولهم عمهم الخير اذا شملهم وأحاط بهم وأما حده في الاصطلاح فقال في الحصول هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا تدخل عليه التكررات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيد ان الاستغراق ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه * وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهومه مع انتهي * وقد سبقه الى بعض ما ذكره في هذا الحد أبو الحسين البصري فقال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له ورد عليه المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد بوضع واحد ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوها لانه يستغرق ما يصلح له من المتعدد الذي يفيد وهو معنى الاستغراق ودفع بمثل ما ذكره في الحصول وقال أبو علي الطبري هو مساواة بعض ما تناوله بعض واعتراض عليه بلفظ التثنية فان أحدهما مساو للآخر وليس بعام وقال القفال الشاشي أقل العموم شيئا كانا الخصوص واحد وكأنه نظر الى المعنى لاغوى وهو الشمول والشمول حاصل في التثنية والافن المعلوم أن التثنية لا تسمى عموما لاسيما اذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فاذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى وقال المازري العموم عند أئمة الاصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيهما من معنى الجمع والشمول الذي

وبالخطاب الامر والنهي بدليل الترجمة أو أهم والزيادة عليها جائزة (وسياتى الكلام في دخول الكفار في الخطاب) (والسأهي) وأراد به الجنس الشامل لغير الذكر أو أحوال حكم الذكر عليه وكذا يقال في قوله (والصبي) ولو ميمزا ويدخل فيه الضدية حتى لغة كما تقدم نقل الاسنوى له عن اللغة (والجنون) وكذا المغمى عليه والسكران غير المتعدى بسكره ويمكن ادراجهما في السأهي (غير داخلين في) متعلق (الخطاب) مطلقا (لا انتفاء التكليف عنهم) وهو الزام ما فيه كلفة أو طلبه قولنا أو وجههما في البرهان وأحدهما في غيره الاول فينتفي غير من أنواع الخطاب اذا لا ثبت ذلك الا حيث ثبت هذا فان قلت هل انتفاء التكليف عنهم مبنى على امتناع تكليف المحال فعلى جوازه لا ينتفى كما قال البيضاوى لا يجوز تكليف الغافل أى كالسأهي والنائم والجنون والسكران وغيرهم كما قاله الاسنوى من أحوال تكليف المحال انتهى قلت البناء غير لازم لجواز أن يكون ما هنا في الوقوع كما هو ظاهر الكلام بخلاف ما ذكره البيضاوى فانه في الجواز ولا يخفى ان تمثيل الغافل

لا يتصور في الواحد ولا يخفى ما يرد عليه **٢** وقال الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعترض عليه أنه ليس بجامع ولا مانع أما كونه ليس بجامع فله خروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشيء وأيضا الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد وأما أنه ليس بمانع فلان كل متى يدخل في الحد مع أنه ليس بعام وكذلك كل جمع لمعهود وليس بعام **٣** وقد أحيب عن الاول بأن المعدوم والمستحيل شيء لغتوان لم يكن شيئا في الاصطلاح وعن الثاني بأن الموصولات هي التي ثبت لها العموم والصلات مبنيات لها وقال ابن فورك اشهر من كلام الفقهاء ان العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك لان الاستغراق عموم ومادونه عموم وأقل العموم اثنان وقال ابن الحاجبان العام هو ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله ما دل جنس وقوله على مسميات يخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة دلت على أحد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لان أحد العشرة اجزاء العشرة لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا يخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصه بالمعهودين وقوله ضربة أي دفعة واحدة ليخرج نحو رجل بما يدل على مفرداته بدلا لاشمول **٤** ويرد عليه خروج نحو علماء البلد بما يضاف من العمومات الى ما يخصه مع أنه عام قصد به الاستغراق ووجه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره في التعريف بقيد الاطلاق مع ان العام المضاف قد قيد بما أضيف هو اليه **٥** وأحيب بأن الذي اشتركت المسميات فيه هو علماء البلد مطلقا لا العالم وعالم البلد يتقيد بقيد وانما قيد العلماء وورود عليه أيضا انه قد اعتبر الافراد في العام وعلماء البلد مركب وأحيب بأن العام انما هو المضاف من حيث انه مضاف والمضاف اليه خارج **٦** وأورد عليه الجمع المنكر كرجال فانه يدل على مسميات وهي آحاده باعتبار ما اشتركت فيه وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عند من يشترط الاستغراق **٧** وقد أورد على العتبرين للاستغراق في حد العام مطلقا مفردا كان أو جمعا ان دلالة على الفرد تضمنية اذ ليس الفرد مدلولاً مطابقا لان المدلول المطابق هو مجموع الافراد المشتركة في المفهوم المعبر فيه على ما صرح حوايه ولا خارجا ولا لازما ولا يمكن جعله أي الفرد مما صدق عليه العام لصيرورته بمنزلة كلمة واحدة في اصطلاح العلماء وليس مما يصدق على أفراده بدلا بل شمولاً ولا يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بكل جزئي **٨** وأحيب بأنه يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بالجزء لزوما لغويا وأن ذلك مما يكفي في الرسوم وفيه نظر **٩** واذا عرفت ما قيل في حد العام علمت أن أحسن الحدود المذكورة هو ما قد مناع صاحب المحصول لكن مع زيادة قيد دفعة فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة **١٠**

(المسئلة الثانية) ذهب الجمهور الى أن العموم من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وقال القاضي أبو بكر ان العموم والخصوص يرجعان الى الكلام ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى **١١** واختلف الاولون في اتصاف المعاني بالعموم بعد اتفاقهم على أنه حقيقة في الالفاظ فقال بعضهم إنها تتصف بحقيقة كما تتصف به الالفاظ وقال بعضهم إنها تتصف به مجازا وقال بعضهم إنها لا تتصف به لا حقيقة ولا مجازا **١٢** احتج القائلون بأنه حقيقة فيهما بأن العموم حقيقة في شمول أمر المتعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب الوضع صح في المعاني باعتبار (١) شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لا يتصور شمول أمر معنوي لامور متعددة كعموم المطر والخصب ونحوها وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام ما لا يمنع تصور وقوع الشراكة فيه والخاص بخلافه **١٣** وأحيب بأن العام شمول أمر متعدد وشمول المطر والخصب ونحوها

(١) قوله باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لا يتصور الخ كذا بالاصل وفي العبارة سقط وتحريف والصواب باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه أنه يتصور الخ كما هي عبارة العضد

على يديه أى الفروع
الثابتة للشرائع أو الفروع
من الشرائع فإن الشرائع
أعم منها فإن أريد بالفروع
الاحكام فمضى خطا بها
تعلقها بهم أو متعلقات
الاحكام فمضى تعلق
أحكامها بهم وهذا الثانى
أنسب بقوله (و) مخاطبون
أيضا (بما لاتصح) تلك
الفروع في الجملة (إلا به) وهو
الاسلام وفي بعض الكتب
استثناء الجهاد من الفروع
لامتناع قتالهم أنفسهم
وفيه نظر لا مكان قتال
بعضهم بعضا وانما قلنا
انهم مخاطبون بما ذكر
(لقوله تعالى حكاية أى
لارادة الحكاية والاخبار
أوحا كيا وخبر) (عن) حال
(الكفار) أى سؤال
المؤمنين اياهم عن سبب
دخولهم جهنم وجوابهم
عن ذلك مع عدم تكذيب
ذلك المحكى الذى لا يستقل
العقل بمعرفته (ماسلككم
في سقر قالوا ألم نك من
المصلين) ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع
الخائضين وكنا نكذب
يوم الدين واحتمل ان
سبب الدخول مجرد
التكذيب بيوم الدين فانه
صكاف فيه أو مجموع
المذكورات خلاف المتبادر
من مثل هذا التركيب
كما لا يخفى فثبت خطابهم
ببعض الاوامر وبعض
النواهي فيلزم ثبوت خطابهم
بالجميع اذ لا قائل بالفصل

ليس كذلك اذ الموجود في مكان غير الموجود في المكان الآخر وانما هو أفراد من المطر والحصب وأيضا ما ذكره
عن المنطقيين غير صحيح فانهم يطلقون ذلك على الكل لا على العام ■ ورد بمنع كونه يعتبر في معنى العموم
لغة هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن ومنشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف
في معنى العموم فمن قال معناه شمول أمر متعدد الا الموجود الذهني شخصيته منع من اطلاقه حقيقة على المعاني
فلا يقال هذا المعنى عام لان الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتصف بالشمول متعدد الا الموجود الذهني ووحدته
ليست بشخصية فيكون عنده اطلاق العموم على المعاني مجازا لاحقيقة كما صرح به الرازي ■ ومن
فهم من اللغة أن الامر الواحد الذى أضيف اليه الشمول في معنى العموم أهم من الشخصى ومن النوعى أجاز
اطلاق العام على المعاني حقيقة وقيل ان محل النزاع انما هو في صحة تخصيص المعنى العام كما يصح تخصيص
اللفظ العام لافي اتصاف المعاني بالعموم وفيه بعد فان نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم في اتصاف
المعاني بالعموم ■

(المسئلة الثالثة) هل يتصور العموم في الاحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام أنكره القاضى وأثبت
الجوينى وابن القشيري وقال المازرى الحق بناء هذه المسئلة على أن الحكم يرجع الى قول أو الى وصف يرجع الى
الذات فان قلنا بالثاني لم يتصور العموم لما تقدم في الافعال وان قلنا يرجع الى قول فقوله سبحانه السارق يشمل
كل سارق فنفس القطع فعل والافعال لا عموم لها قال القاضى أبو عبد الله الصيمرى الحنفى في كتابه مسائل
الخلاف في أصول الفقه دعوى العموم في الافعال لاتصح عند أصحابنا ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء
متغايرة والفعل لا يقع الا على درجة واحدة وقال الشيخ أبو اسحق لا يصح العموم الا في الالفاظ وأما في الافعال
فلا يصح لانها تقع على صفة واحدة فان عرفت اختصاص الحكم بها والاصار مجملا فاعرفت صفة مثل قول الراوى
جمع بين الصلاتين في السفر فهذا مقصور على السفر ومن الثاني قوله في السفر فلا يدري انه كان طويلا أو قصيرا
فيجب التوقف فيه ولا يدعى فيه العموم وقال ابن القشيري أطلق الاصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور
الا في الاقوال ولا يدخل في الافعال أعنى في ذواتها فأما في اسمائها فقد يتحقق ولهذا لا تتحقق ادعاء العموم في
أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال شمس الأئمة السرخسى ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة في
المعاني والاحكام كما هو في الاسماء والالفاظ وهو غلط فان المذهب عندنا انه لا يدخل المعاني حقيقة وان كان
يوصف به مجازا قال القاضى عبد الوهاب في الافادة الجمهور على انه لا يوصف بالعموم الا القول فقط وذهب
قوم من أهل العراق الى أنه يصح ادعاؤه في المعاني والاحكام ومرادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب
وان لم يكن هناك صيغة لقوله (حرمت عليكم الميتة) فانه لما لم يصح تناول التحريم لها عمها بتجريم جميع
التصرفات من الآكل والبيع واللمس وسائر أنواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام ذكر في التحريم بعموم ولا
خصوص وكذلك قوله انما الاعمال بالنيات عام في الاجزاء والكمال والذى يقوله أكثر الاصوليين والفهاء
اختصاصه بالقول وان وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز انتهى فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في
اتصاف الاحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به ■

(المسئلة الرابعة) اعلم أن العام عمومه شمولى وعموم المطلق بدلى وبهذا يصح الفرق بينهما فن أطلق على
المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن ه وارده غير منحصرة فصيح اطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية ■ والفرق
بين عموم الشمول وعموم البدل ان عموم الشمول كللى يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كللى من حيث
انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في أفراد
يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة قال في الحصول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث
هى من غير أن يكون فيها دلالة على شئ من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو إيجابا فهو المطلق وأما

فلا يتوجه ما يتوهم من عموم الدعوى وخصوص الدليل (وقائده خطابهم) بالفروع مع أنها لا تصح منهم حال الكفر أى في الجملة ولا يطالبون بها بعد الاسلام كذلك أى من فوائده نظير ما حكاها الائمة عن الفقهاء في نحو قوله عليه الصلاة والسلام تطعم الطعام وتقرى السلام على من عرفت ومن لم تعرف في جواب قولهم أى الاسلام خير أى من خيره ذلك فلا يعترض باختصاص هذه الفائدة بالواجبات والمحرمات مع عموم المدعى (عقابهم) في الآخرة زيادة على عقاب الكفر (عليها) أى على ترك الواجبات وفعل المحرمات منها أى لاجل ذلك ولعل الكلام في المتفق عليه دون المختلف فيه اذ نسبتهم الى احد الجانبين دون الآخر فلا تقليد ترجيح بلا مرجح وان أمكن ان يعاقبوا على ترك التقليد فانه من الفروع لا الاثبات بالواجبات ونحوها كالصلاة والصوم والحج منهم حال الكفر ولا مؤاخذه الاصلين منهم بها بعد الاسلام وانما يمكن من فوائده الاثبات بها حال الكفر (أقلا تصح منهم حال الكفر) لفقد شرط صحتها وذلك (لتوقفها) أى لتوقف صحة وجودها (على النية) أى نية

اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا تتناول ما يدل عليها فهو اسم العدد وان لم تسكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وهذا ظهر خطأ من قال المطلق هو الدال على واحد لا يعينه فان كونه واحداً وغير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى * فجعل في كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن التقييد فلا يصدق الأعلى الحقيقة من حيث هي وهو غير ما عليه الاصطلاح عند اهل هذا الفن وغيرهم كما عرفت مما قدمنا * وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام فقال العام هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ لما يصلح له فالعموم مصدر والعام فاعل مشتق من هذا المصدر وهما متغايران لان المصدر والفعل غير الفاعل قال الزركشي في البحر ومن هذا يظهر الانكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم العموم اللفظ المستغرق فان قيل أرادوا بالمصدر اسم الفاعل قلنا استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكابه مع امكان الحقيقة وفرق القرافي بين الاعم والعام بأن الاعم انما يستعمل في المعنى والعام في اللفظ فاذا قيل هذا أعم تبادر الذهن للمعنى واذا قيل هذا عام تبادر الذهن لللفظ ■

■ (المسئلة الخامسة) * ذهب الجمهور الى العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهي أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والمجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والتكرة المنفية والمفرد المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها وسند ذكر ان شاء الله الاستدلال على عموم هذه الصيغ ونحوه ذكرنا مفصلاً * قالوا لان الحاجة ماسة الى الالفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على التكامل فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة حقيقة لان الغرض من وضع اللغة الاعلام والافهام * واحتجوا أيضاً بأن السيد اذا قال لعبده لا تضرب أحداهم منه العموم حتى لو ضرب واحداً عد مخالفاً والتبادر دليل الحقيقة والتكرة في النفي للعموم حقيقة فالعموم صيغة وأيضاً لم يزل العلماء يستدلون بمثل (والسارق والسارقة فاقطعوا) (والزانية والزاني فاجلدوا) وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة عند الصيغ المذكورة على العموم ومنه ما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عن الحر الأهلية فقال لم ينزل على في شأنها الا هذه الآية الجامعة (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) (١) وما ثبت أيضاً من احتجاج عمرو بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة والعدول الى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول (ولا تقتلوا أنفسكم) فقرر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعد العاد من مثل هذه المواد * وما أجيب به عن ذلك بأنه انما يفهم بالقرائن جواب ساقط لا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقال محمد بن المتاب من المكية ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية انه ليس للعموم صيغة تحصره وان ما ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص وهو أقل الجمع اما اثنان أو ثلاثة على الخلاف في أقل الجمع ولا يقتضى العموم الا بقرينة قال القاضي في التقریب والامام في البرهان يزعمون أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الجمع محتملات فيما عداها اذا لم تثبت قرينة تقتضى تعديها عن أقل المراتب انتهى ولا يخفك أن قولهم موضوع للخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة قائمة عليهم لغة وشرعاً وعرفاً وكل من يفهم لغة العرب واستعمال الشرع لا يخفى عليه هذا وقال جماعة من المرجئة ان شيئاً من الصيغ لا يقتضى العموم بذاته ولا مع القرائن بل انما يكون العموم عند ارادة المتكلم ونسب هذا الى أبي الحسن الأشعري ■ قال في البرهان نقل مصنّفوا المقامات عن أبي الحسن الأشعري والواقفية انهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية وهذا الثقل على الاطلاق زلل فان أحداً لا ينكر امكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ تشعر به كقول القائل رأيت القوم واحداً واحداً لم يغنى عنهم احد وانما كرر هذه الالفاظ لقطع توهم من يحسب خصوصاً الى غير ذلك وانما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى * ولا يخفك أن هذا المذهب مدفوع بمثل ما دفع به الذي قبله وبزيادة على ذلك وهو ان افعال القرائن المقتضية لكونه عاماً شاملاً اعتاد ومكابرة وقال قوم بالوقف ونقله القاضي في التقریب عن أبي الحسن الأشعري ومعظم المحققين وذهب اليه * واحتجوا بأنهم سبوا اللغة ووضعها

(١) كذا بالاصل والحفوظ انه تلا (قل لا أجد فيم الوحي الى محرماً) الآية

التقرب فانها معتبرة فيها
ركنا أو شرطاً (المتوقفة
على الاسلام) فانه من
شروطها اذ يمتنع قصد
ايقاع الفعل تقرباً على
وجه يعتد به من الجاهل
بالتقرب اليه ولو في الجملة
وهو الكفار ويؤخذ من
ذلك ان هذا فيما يتوقف
على نية التقرب كالصلاة
والصوم بخلاف ما لا
يتوقف على نية كالعتق
والوقف وازالة النجاسة
ورداً لمغصوب وما لا يتوقف
على نية التقرب بل يكفي
فيه نية التمييز كالتكفير
بغير الصوم واخراج
صدقة الفطر عن نحو
بعض مسلم (و) انما (لا
يؤخذون) يعني الكفار
الاصليين (هـ) بعد حصول
(الاسلام) بان يلزموا
بتدارك الواجبات ويعاقبوا
في الآخرة على ترك
تداركها وعلى فعل
الحرمات (ترغياً فيه)
للعقوبة بالتدارك والمعاقبة
فالمؤاخظة ربما نفرتهم
عنه وتركها يرغبهم فيه
والكلام في غير نحو الحدود
والكفارات ورد المغصوب
على ما تقرر في الفروع
أما المرتدون فلا يسقط
عنهم شيء بالاسلام (والامر)
إيجاباً أو نكاحاً (بالشيء)
المعين (نهي) تحريماً
أو كراهة (عن ضده)
الوجودي أي عن كل
واحد من أضداده
الوجودية والاضافة قد

فلم يجدوا في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد قال في
البرهان ومما زل فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وأن تقيدت بالقرائن فانها لا تشعر بالجمع بل
تبقى على التردد هذا وأن صح النقل فيه فهو مخصوص عندى بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع كقول القائل رأيت
القوم أجمعين أكتعين أبصعين فلا يظن بذى عقل أن يتوقف فيها انتهى به وقد اختلف الواقفية في محل
الوقف على تسعة أقوال (الاول) وهو المشهور من مذهب أئمتهم القول به على الاطلاق من غير تفصيل (الثاني)
ان الوقف انما هو في الوعد والوعيد دون الامر والنهي حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي قال ويرى بما ظن ذلك
مذهب أبي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة (الثالث)
القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد والتوقف فيما عدا ذلك وهو قول جمهور المرجئة (الرابع) الوقف في
الوعيد بالنسبة الى عصاة هذه الامتدود غيرها (الخامس) الوقف في الوعد دون الوعد قال القاضي وفرقوا
بينها بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق (السادس) الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيئاً من أدلة
السمع وكانت وعداً ووعيداً فيعلم أن المراد بها للعموم وأن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم انقسامها
الى العموم والخصوص فلا يعلم حينئذ العموم في الاخبار التي اتصلت به حكاه القاضي في مختصر التقرير
(السابع) الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه صلى الله عليه وآله وسلم وأما من سمع منه وعرف
تصرفاته فلا وقف فيه كذا حكاه المازري (الثامن) التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم
دون ما ذالم يتقيد (التاسع) أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرهما حكاه
المازري عن بعض المتأخرين وقد علمت اندفاع مذهب الوقف على الاطلاق بعدم توازن الأدلة التي
تمسك بها المختلفون في العموم بل ليس بيد غير أهل المذهب الاول شيء مما يصح اطلاق اسم الدليل عليه
فلا وجه للتوقف ولا مقتضى له والحاصل أن كون المذهب الاول هو الحق الذي لا ستر به ولا شبهة فيه
ظاهر لكل من يفهم فهماً صحيحاً ويعقل الحجة ويعرف مقدارها في نفسها ومقدار ما يخالفها به

(المسئلة السادسة في الاستدلال على أن كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع)

(الفرع الاول) في من وما وأين ومتى للاستفهام فهذه الصيغ إما أن تكون للعموم فقط أو للخصوص
أولها على سبيل الاشتراك أولاً لا واحد منهما والكل باطل الا الاول به وأما أنه لا يجوز أن يقال انها موضوعة
للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المحيب أن يحجب بذكر كل العقلاء لان الجواب يجب أن يكون
مطابقاً للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك به وأما أنه لا يجوز أن يقال بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن
الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة به مثلاً اذا قال من عندك فلا بد أن تقول سألتني عن
الرجال أو النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد أن تقول سألتني عن العرب أو العجم فاذا قال عن العرب فلا بد
أن تقول عن ربيعة أو مضر وهكذا الى أن تأتي على جميع الاقسام الممكنة وذلك لان اللفظ اما أن يقال انه
مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص أو بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص
والاول باطل لان أحد الميقل به والثاني يقتضي أن لا يحسن من المحيب ذكر الجواب الا بعد الاستفهام عن كل
تلك الاقسام لان الجواب لا بد أن يكون مطابقاً للسؤال فاذا كان السؤال محتلاً لأمور كثيرة فلو أجاب
قبل أن يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمال أن لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال وذلك غير جائز فثبت انه لو صح
الاشتراك لوجب هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما أولاً فلانه لا عام الا وتحت عام آخر واذا كان
كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال وأما ثانياً فانا نعلم
بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستقبلون مثل هذه الاستفهامات به وأما أنه لا يجوز أن تكون
هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فتفق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق الا القسم الاول

تكون للعموم كال
(والنهي عن الشيء) المعين
(أمر بضده) الوجودي
أي بواحد من أضداده
الوجودية فإن الإضافة
كالفتكون للعهد والنهي
باصطلاح المعاني وظاهر
العبرة أن كلامهما عين
الآخر بمعنى أن الطلب واحد
وهو بالنسبة إلى الشيء أمر
والضد منهى أو بالنسبة
إلى الشيء منهى وإلى ضده أمر

وهو ما ذهب إليه الشيخ
أبو الحسن ومن وافقه وأن
بالغ المصنف في البرهان
في رده لقول جمع منهم
القاضي الباقلاني آخر
أنه ليس عنه لكنه
يتضمنه واختاره وتبعه
الغزالي أنه ليس عنه ولا
يتضمنه واحتجاج لهذه
الاقوال وما يتعلق به
يستدعي بسطاً لا يليق بهذا
المختصر وخرج بالمعنى قال
الشارح في شرح جمع الجوامع
المبهم من أشياء فليس
الامر به بالنظر إلى صدقه
نمى عن ضده منها ولا
متضمناً له قطعاً انتهى
وكذا يقال في النهي وفي
حواشي المضد للسيد
وكانه احتراز عن مثل
أفعل شيئاً فإنه لا ضده
المطلوب أولاً لأنه ليس نهياً
عن ضده لأن كل ما لا
يلابسه يكون شيئاً وقيل
فائدته الاحتراز عن الأمر
بالضدين على سبيل البدل
فانه ليس نهياً عن ضده
انتهى وبالوجودي قال

(الفرع الثاني) في صيغة ما ومن في المجازاة فانهما للعموم ويدل عليه أن قول القائل من دخل داري فأكرمه لو كان مشتركاً بين العموم والخصوص لما حسن من الخطاب أن يجري على موجب الأمر الا عند الاستفهام عن جميع الأقسام لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم الاشتراك كما سبق في الفرع الذي قبل هذا وأيضاً لو قال من دخل داري فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء من هذا الكلام وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك أنه لا نزاع أن المستثنى من الجنس يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر بالاول باطل والالم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء الأزيد أو بين الاستثناء من الجمع المعروف كقولك جاءني الفقهاء إلا زيدا والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعملنا أن الاستثناء من الجمع المعروف يقتضي إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب

(الفرع الثالث) في أن صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق ويدل على ذلك أنك إذا قلت جاءني كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد فانه يناقضه قولك ما جاءني كل عالم في البلد وما جاءني جميع علماء البلد ولأنك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر والتناقض لا يتحقق إلا إذا أفاد الكل الاستغراق لأن النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض وأيضاً صيغة الكل والجميع مقابلة لصيغة البعض ولولا أن صيغتهما غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة وأيضاً إذا قال القائل ضربت كل من في الدار أو ضربت جميع من في الدار سبق إلى الفهم الاستغراق ولو كانت صيغة الكل أو الجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لأن اللفظ المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر وإذا قال السيد لعبد اضرب كل من دخل داري أو جميع من دخل داري فضرب كل واحد ممن دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه بضرب جميعهم وله أن يعترض عنه إذا ترك البعض منهم ومثله لو قال رجل لرجل أعتق كل عبيدي أو جميع عبيدي ثم مات لم يحصل الامتثال لاعتق كل عبد له ولا يحصل امتثاله بعق البعض وأيضاً لا يشك عارف بلفظ العرب أن بين قول القائل جاءني رجال وجاءني كل الرجال وجميع الرجال فرقا ظاهراً وهو دلالة الثاني على الاستغراق دون الاول والالم يمكن بينهما فرق ومعلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن الاستغراق جاءوا بلفظ كل وجميع وما يفيد مفادها ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهما لهما عند اراحتهم للاستغراق عبثاً قال القاضي عبد الوهاب ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها ولا فرق بين أن تقع مبتدأ أو تابعة نقول كل امرأة تزوجها فهي طالق وجاءني القوم كلهم فيفيد أن المؤكد به عام وهي تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمتنوع والجميع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون في الجميع بلفظ واحد نقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امرأة قال سيويه معنى قولهم كل رجل كل رجل فأقاموا رجلاً مقام رجل لأن رجلاً شائع في الجنس والرجال للجنس ولا يؤكد بها المتن استثناء عنه بكل ولا يؤكد بها إلا ذواجزاء ولا يقال جاء زيد كله انتهى وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل وبين أن تقدم هي عليه فإذا تقدمت على حرف النفي نحو كل القوم لم يقم أفادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفي عليها مثل لم يقم كل القوم لم تدل إلا على نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى الاول عموم السلب والثاني سلب العموم من جهة أن الاول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم قال الفراء وهذا شيء اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان وأصلها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن لما قال له ذوالدين أقصرت الصلاة أم نسيت انتهى وإذا عرفت هذا

في شرح جمع الجوامع
العدمى أى ترك المأمور به
فالأمر نهى عنه أو يتضمنه
قطعا انتهى ومثله ترك
المنهى عنه (فاذا قال)
أى قائل (له) أى لأحد
(اسكن كان ناهياله عن
التحرك) الذى هو ضد
السكون (أو) قال له
(لا تحرك كان أمراه
بالسكون) الذى هو ضد
التحرك أى هناك طلب
واحد هو بالنسبة للسكون
أمر وبالنسبة للتحرك نهى
وبالعكس وشمل كلام
المصنف الأمر المضيق
والأمر الموسع وعندى
أنه لا مانع من ذلك بأن
يراد أن الأمر نهى عن
الضد مضيقا في المضيق
وموسعا في الموسع بأن
ينهى عن التلبس بالضد
في جميع الوقت خلافا لما
نقلوه عن القاضي عبد
الوهاب من تقييد الواجب
بالمضيق فليتأمل (والتهى
استدعاء) أى طلب (الترك)
للفعل بالمعنى السابق في
الأمر (بالقول) أى باللفظ
الدال عليه بالوضع وقوله
(من هو دونه) أى دون
الطالب رتبة متعلق
بالاستدعاء كقوله (على
سبيل الوجوب) أى على
سبيل وصفته وجوب
الترك أى الجزم بالمنع من
الفعل وحد النهى بما ذكر
كائن (على) مقتضى
(وزان) أى موازنة
ومشاكل ما تقدم في حد

في معنى كل فقد تقرر أن لفظ جميع هو بمعنى كل الأفراد وهو معنى قولهم إنها للعموم الإحاطى لا وقيل بقرآن
من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع وفرفت الحنفية بينهما بأن كل نعم الأشياء
على سبيل الأفراد وجميع تعما على سبيل الاجتماع وقد روى أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد ■

(الفرع الرابع) لفظ أى فإنها من جملة صيغ العموم إذا كانت شرطية أو استفهامية كقوله تعالى
(أيام تدعو أهله إلى اسماء الحسنى) وقوله (أيكم يأتى بعرشها) وقد ذكرها في صيغ العموم الاستاذ أبو منصور
البغدادى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وإمام الحرمين الجوينى وابن الصباغ وسليم الرازى والقاضيان أبو بكر
وعبد الوهاب والرازى والآمدى والصفى الهندى وغيرهم قالوا أو تصلح للعاقل وغيره قال القاضى عبد الوهاب في
التلخيص أنها تتناول على جهة الأفراد دون الاستغراق ولهذا إذا قلت أى الرجلين عندك ليجب الإبدار
واحدا قال ابن السمعاني في القواطع وأما كلمة أى فقليل كالنكرة لأنها تصحبها لفظا ومعنى تقول أى رجل فعل
هذا وأى دار دخل قال الله تعالى (أيكم يأتى بعرشها) وهى في المعنى نكرة لأن المراد بها واحد منهم انتهى ■ قال
الزرخشى في البحر وحاصل كلامهم أنها للاستغراق البدلى والشمولى لكن ظاهر كلام الشيخ أبى اسحق أنها
للعوم الشمولى وتوسع القرأى في عمومها إلى الموصولة والموصوفة في النداء ومنهم من لم يعبده كالغزالي
وابن القشيري لأجل قول النحاة أنها بمعنى بعض إذا أضيفت إلى معرفة وقول الفقهاء أى وقت دخلت الدار
فانت طالق لا يترك والطلاق بترك الدخول كما في كلامنا * والحق أن عدم التكرار لا ينافي العموم وكون مدلولها
أحد الشيئين قدر مشترك بينهما وبين بقية الصيغ في الاستفهام ■ وقال صاحب الباب من الحنفية وأبوزيد في
التقويم كلمة أى نكرة لا تقتضى العموم بنفسها إلا بقية لا ترى إلى قوله (أيكم يأتى بعرشها) ولم يقل يأتون
ولو قال لغيره أى عيسى ضربته فهو حر فهو ضربهم لم يعتق إلا واحد فان وصفها بصفة عامة كانت للعموم
كقوله أى عيسى ضربك فهو حر فضر به جميعا اعتقوا للعموم فعل الضرب وصرح الكيا الطبري بأنها
ليست من صيغ العموم فقال وأما أى فهى اسم مفرد يتناول جزءا من الجملة المضافة قال الله سبحانه وتعالى
(أيكم يأتى بعرشها) فجاء به واحد وقال (أيكم أحسن عملا) وصرح القاضي حسين والشاشي أنه لا فرق
بين الصورتين المذكورتين وأن العبيد يعتقون جميعا فيهما وحزم ابن الهمام في التحرير بأنها في الشرط
والاستفهام تكل مع النكرة وكالبعض مع المعرفة وهو المناسب لما جوزه النحاة فيها فان الفرق بين قول القائل
أى رجل تضرب اضرب وبين أى الرجل تضرب اضرب ظاهر لا يخفى ■

(الفرع الخامس) النكرة في النفي فإنها تعم وذلك لوجهين (الأول) أن الإنسان إذا قال أكلت اليوم
شيئا فمن أراد تكذيبه قال ما أكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدل على اتفاقهم
على كونه مناقضه فلو كان قوله ما أكلت اليوم شيئا لا يقتضى العموم لما تناقضا لأن السلب الجزئى لا يناقض
الإيجاب الجزئى ■

(الوجه الثانى) أنها لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله
سبحانه وتعالى فتقرر بهذا أن النكرة المنفية بما أولن أولم أو ليس أو لا مفيدة للعموم وسواء دخل حرف النفي
على فعل فهو ما رأيت رجلا أو على الاسم نحو لا رجل في الدار ونحو ما أحد قائما وما قام أحد وقال القاضي
عبد الوهاب في الافادة قد فرق أهل اللغة بين النفي في قوله ما جاءنى أحد وما جاءنى من أحد وبين دخوله على النكرة
من أسماء الجنس فيما جاءنى رجل وما جاءنى من رجل فرأوا تساوى اللفظين في الأول وان من زائدة فيه واقتراح
المعنى في الثانى لأن قوله ما جاءنى رجل يصلح أن يرا دبه الكل وان يرا دبه رجل واحد فاذا دخلت من أخلصت
النفي للاستغراق وقال امام الحرمين الجوينى هى للعموم ظاهرا عند تقدير من فان دخلت من كانت نصا
والمشهور في علم النحو الخلاف بين سيويه والمبرد فسيويه قال ان العموم مستفاد من النفي قبل دخول من

الامر فيجزي هنانظير
 ماهناك ومنه انه ان كان
 الاستدعاء من المساوي
 سمي التماسا ومن الاعلى
 سمي دعاء وان لم يكن على
 سبيل الوجوب بأن لم
 يجزم بالمنع فظاهره انه
 ليس بنهي أي في الحقيقة
 على ماتقدم في ذلك بما
 فيه ومنه انه على ماتقدم
 عن جمع الجوامع وغيره
 يكون الاستدعاء نهيا
 وان كان من المساوي أو
 الاعلى ويوجد في بعض
 النسخ (ويدل النهي) أي
 اللفظ (المطلق) عن التقيد
 بما يدل على فساد المنهى
 عنه أو عدم فساده
 (شرعا) صلة يدل أي دلالة
 منشؤها جهة الشرع
 وملاحظته دون اللغة
 والمعنى (على فساد المنهى
 عنه) أي عدم الاعتداد
 به اذا وقع لعدم موافقته
 الشرع ويتعلق بيدل أو
 بمحذوف حال من المنهى
 عنه قوله (في العبادات)
 أي يدل النهي في
 العبادات أو حال كون
 المنهى عنه داخلا في
 العبادات ومن جملتها بأن
 يكون عبادة (سواء نهى
 عنها) أي العبادات
 (لعينها) أي لما ليس
 بخارج عنها أي ليس
 بخارج عنها سواء فيه
 ذاتها كصلاة الحائض

والمبرد قال انه متفاد من لفظ من والحق ما قاله سيويه وكون من تقييد النصوصية بدخولها لا ينافي الظهور
 السكائن قبل دخولها قال أبو حيان مذهب سيويه ان ما جاء في من أحد وما جاء في من رجل من في الموضعين
 لتأ كيدا استغراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى * ولولم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان
 نحو قوله تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة) و (لا تحزى نفس عن نفس شيئا) مقتضيا للعموم وقد فرق بعضهم بين
 حروف النفي الداخلة على النكرة بفرق لا طائل تحته فلا تطول بذكره * واعلم أن حكم النكرة الواقعة في
 سياق النهي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي وما خرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع
 اللغوي *

(الفرع السادس) لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم في مثل قوله
 (يامعشر الجن والإنس) ونحن معاشر الأنبياء لانورث وجاني القوم عامة و (قاتلو المشركين كافة) وارتدت
 العرب قاطبة وجاءني سائر الناس ان كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها كما قاله الجوهري وان كانت
 من أسارى بمعنى أبقى فلا تهم وقد حكى الأزهرى الاتفاق على انها مأخوذة من المعنى الثاني وغلطوا الجوهري *
 وأجيب عن الأزهرى بأنه قد وافق الجوهري على ذلك السيرافي في شرح كتاب سيويه وأبو منصور
 الجواليقي في شرح أدب الكاتب وابن بري وغيرهم والظاهر انها للعموم وان كانت بمعنى الباقي لان المراد بها
 شعول ما دخلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما نقول اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين وخالف في ذلك
 القرافي والقاضي عبد الوهاب *

(الفرع السابع) الألف واللام الحرفية لا الاسمية تفيد العموم اذا دخلت على الجمع سواء كان سالما
 أو مكسرا وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة وكذا اذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط
 وكذا اذا دخلت على اسم الجنس * وقد اختلف في اقتضاها للعموم اذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب
 ثلاثة (الاول) انه اذا كان هناك معهود حملت على العهد فان لم يكن حملت على الاستغراق واليه ذهب جمهور
 أهل العلم (الثاني) انها تحمل على الاستغراق الا أن يقوم دليل على العهد (الثالث) انها تحمل عند فقد العهد
 على الجنس من غير استحقاق وحكاية صاحب الميزان عن أبي على الفارسي وأبي هاشم والراجح المذهب الاول
 وقال ابن الصباغ هو اجماع الصحابة * قال في المحصول مستدلا على هذا المذهب لنا وجوه (الاول) ان الانصار لما
 طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش والانصار سلعوا تلك الحجة
 ولولم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة
 من قريش لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين * قال (الوجه
 الثاني) أن هذا الجمع يؤكده بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق أمانه يؤكده فكقوله
 (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأمانه بعد التأكد يقتضي الاستغراق فبالاجماع وأمانه بعد التأكد (١) أن
 الألف واللام اذا دخلتا في الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما
 تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى السكك لانه معلوم للمخاطب فأما الصرف الى ما دونه فانه لا يفيد المعرفة
 لان بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان محبولا * قال (الوجه الرابع) انه يصح استثناء أي واحد كان منه
 وذلك يفيد العموم على ماتقدم ومن حكى اجماع الصحابة على افادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام في التحرير
 وحكى أيضا اجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء * قال الزركشي في البحر وظاهر كلام الاصوليين انها تحمل على
 الاستغراق للعموم فائدتها ولدلالة اللفظ عليه ونقله ابن القشيري عن المعظم وصاحب الميزان عن أبي بكر السراج
 (١) واما انه بعد التأكد ان الخ كذا بالاصل ولعل في العبارة تكرارا مع ما قبل وسقطا والصواب قال
 الوجه الثالث ان الخ

وصومها [فإن النهى عنها من حيث إنها صلاة وصوم وحزبها كصلاة بلا ركوع] أم [نهى عنها] [لامر] خارج عنها [لازم] لها كصوم يوم النحر [فإن النهى عنه لا من حيث أنه صوم بل من حيث ما تضمنه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى بلحوم الاضاحى وهو ليس عين الصوم ولا جزأه بل خارج لازم لانه لا ينفك عنه وكان الضيافة بالتمكين من اللحوم في ذلك اليوم وانما يتحقق الاعراض عنه بالتلبس بما ينافيه وهو الصوم فلا يردانه يجوز ترك الاكل بلا صوم وأنه يمكن أكلها ليلا (و) مثل (الصلاة) أى صلاة النفل المطلق وهو ما لا يتقيد بوقت ولا سبب غير متأخر على ما تقر في الفروع قد دخل فيها ذات السبب المتأخر كركعتي الاحرام فإن سببهما الاحرام المتأخر عنهما وخرج عنها ذات الوقت كرواتب الخمس وذات السبب المتقدم كتحية المسجد أو المقارن (في الاوقات المكروهة) المفصلة في الفروع أى التى كرهت الصلاة فيها في غير حرم مكة تحريما على الصحيح فهو من المجاز العقلي فإن النهى عن تلك الصلاة في تلك الاوقات لا من حيث انها صلاة

النحوى فقال اذا تعارض جهة العهد والجنس يصرف الى الجنس وهذا هو الذى أورده الماوردى والرويانى في أول كتاب البيع قال لان الجنس يدخل تحته العهد والعهد لا يدخل تحت الجنس وروى عن امام الحرمين الجوينى أنه محمل لان عمومه ليس من صيغته بل من قرينة نفي المهود فتعين الجنس لانه لا يخرج عنها وهو قول ابن القشيري قال الكيا الهراس انه الصحيح لان الالف واللام للتعريف وليست احدى حيتي التعريف باولى من الثانية فيكتسب اللفظ جهة الاحمال لاستوائه بالنسبة اليهما انتهى **والسكلام في هذا البحث يطول جدا فقد تكلم فيه أهل الاصول وأهل النحو وأهل البيان بما هو معروف وليس المراد هنا الا بيان ماهو الحق وتعيين الراجح من المرجوح ومن أمعن النظر وجود التأمل علم أن الحق الحمل على الاستغراق الا أن يوجد هناك ما يقتضى العهد وهو ظاهر في تعريف الجنس **وأما تعريف الجمع مطلة واسم الجمع فكذلك أيضا لان التعريف يهدم الجمعية ويصيرها للجنس وهذا يدفع ما قيل من أن استغراق المفرد أشمل **☆******

(الفرع الثامن) تعريف الاضافة وهو من مقتضيات العموم كالالف واللام من غير فرق بين كون المضاف جمعا نحو عبيد زيد أو اسم جمع نحو جاءني ركب المدينة أو اسم جنس نحو (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ومنعت العراق درهمها ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاعها وقد صرح الرازى أن المفرد المضاف يعمم اختياره بأن المعرف بالالف واللام لا يعمم قال الصفي الهندي في النهاية وكون المفرد المضاف للعموم وان لم يكن منصوبا لكن نفيه التسوية بين الاضافة والام التعريف يقتضى العموم والحق أن عموم الاضافة أقوى ولهذا وحلف لا يشرب المساء حنث بشرب القليل منه لعدم تناهى أفرادها ولو حلف لا يشرب ماء البحر لا يحنث الا بسكله انتهى **☆** وفي هذا الفرق نظر ولا ينافي إضافة اسم الجنس للعموم ما وقع من الخلاف فيمن قال زوجتي طالق وله أربع زوجات فإن من قال انها لا تطلق الا واحدة استدل بأن العرف قد خص هذه الصورة وأمثالها عن الموضوع اللغوى على انه قد حكى الرويانى في البحر عن ابن عباس وأحمد بن حنبل انها تطلق الاربع جميعا بخلاف ما عدا هذه الصورة وأمثالها فانه يحتمل على العموم كالمو قال مالى صدقة ومن هذا قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته (الفرع التاسع) الاسماء الموصولة كالننى والتى والذين واللات وذو الطائفة وجمعها وقد صرح القرافى والقاضى عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم وقال ابن السمعاني جميع الاسماء المهمة تقتضى العموم وقال أصحاب الاشعرى انها تجرى في بابها مجرى اسم منكور كقوله سبحانه (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) (ان الذين سبقتم منا الحسى) (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وما خرج من ذلك فلقرينة تخصصه عن موضوعه اللغوى **☆**

(الفرع العاشر) نفي المساواة بين الشئيين كقوله (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الاصوليين والفقهاء الى أنه يقتضى العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازى الى أنه ليس بعام **☆** استدل الاولون بأنه منكر في سياق النفي لان الجملة تنكرة باتفاق النحاة وكذلك توصفها التنكرات دون المعارف **☆** واستدل الرازى في الحصول للأخرين بوجهين (الاول) ان نفي الاستواء مطلقا أى في الجملة أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر المشترك بين الامرين لا شعار فيه بهما فلا يلزم من نفيه نفيهما (الثانى) أنه أما أن يكفى في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أو لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والاول باطل والالوجب اطلاق لفظ المساواة على جميع الاشياء لان كل شئيين لابد أن يستويا في بعض الامور من كونهما معلومين وموجودين ومذكورين وفي سلب ما عداها عنهما ومتى صدق عليه المساوى وجب أن يكذب عليه غير المساوى لانهما في العرف كالتماقطين فان من قال هذا يساوى ذاك فن أراد تكذيبه قال لا يساويه والمتماقضان لا يصدقان معا فوجب أن لا يصدق على شئيين التما

بل لفساد تلك الاوقات
الخارجة عن الصلاة
الملازمة لها بفعلها فيها قاله
الشارح في شرح جمع
الجوامع ولعل الاظهر
أن يقال لكونها في تلك
الاوقات الفاسدة الملازمة
لها بفعلها فيها فان مثل
هذه اللام جارة للمنتهى
عنه بالحقيقة والمنتهى
عنه هناليس فساد الاوقات
وخرج بالاوقات الامكنة
المكروهة تنزيها كالحمام
فالصلاة فيها غير فاسدة وان
كرهت تنزيها فان التهي
عنها لخارج غير لازم
كالعرض في الحمام
لوسوسة الشياطين المفوتة
للخشوع أو تحريما كالدار
المغصوبة فالصلاة فيها غير
فاسدة وان حرمت فان
التهي عنها لخارج غير
لازم وهو شغل ملك الغير
الحاصل بغير الصلاة
أيضا (وفي المعاملات)
عطف على في العبادات
(ان رجع) أي التهي
(الى نفس العقد) بان كان
المنتهى عنه نفس العقد
(كما) أي كالرجوع الى
نفس العقد الذي (في)
التهي عن (بيع الحصة)
وهو جعل الاصابة بالحصة
لميراديعه يباعا قائما مقام
الصيغة (أو) رجع التهي
(لامر داخل فيه) أي
العقد بان كان المنتهى عنه
مادخل فيه (كما) أي
كالرجوع الى أمر داخل
في العقد الذي (في) التهي

لانهم متساويان وغير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه يعترف في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ
يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض السكلي هو الجزئي فاذا قلنا لا يستويان لا يفيد نفي
الاستواء من جميع الوجوه وأجيب عن الدليل الاول بأن عدم اشعار الاعم بالاختصاص انما هو في طريق الاثبات
لا في طريق النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاختصاص ولولا ذلك لجازم مثله في كل نفي فلا يعم نفي أبدا اذ يقال في
لارجل رجل اعم من الرجل بصيغة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل وأجيب عن الدليل الثاني
بأنه اذا قيل لا مساواة فانما يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما يخصه
العقل نحو (الله خالق كل شيء) أي خالق كل شيء يخلق به والحاصل أن مرجع الخلاف الى أن المساواة في
الاثبات هل مدلولها لغة المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملا أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه
حتى يصدق بأى وجه فان قلنا بالاول لم يكن النفي للعموم لان نقيض السكلي الموجب جزئي سالب وان قلنا بالثاني
كان للعموم لان نقيض الجزئي الموجب كل سالب وهذا أن صيغة الاستواء إمّا للعموم سلب
التسوية أو لسلب عموم التسوية فعلى الاول يتمتع ثبوت شيء من أفرادها وعلى الثاني لا يتمتع ثبوت البعض
وهذا يقتضي ترجيح المذهب الثاني لأن حرف النفي سابق وهو يفيد سلب العموم لا عموم السلب وأما الآية التي
وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفي باعتبار بعض الامور وذلك قوله (أصحاب الجنة هم الفائزون)
فان ذلك يفيد انهما لا يستويان في الفوز بالجنة وقد رجح الصنف الهندي أن نفي الاستواء من باب المحمل من
المتواطىء لا من باب انعام وتقديمه الى ترجيح الاحمال النكيا الطبرى

(الفرع الحادى عشر) اذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط فان كان غير متعد فهل يكون النفي
له نفيا لمصدره وهو نكرة فيقتضى العموم أم لاحكى القرافى عن الشافعية والمالكية انه يعم وقال ان القاضى
عبد الوهاب في الافادة نص على ذلك وان كان متعديا ولم يصرح بمفعوله نحو لا أكلت وان أكلت ولا كان
له دلالة على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم الى أنه يعم وقال ابو حنيفة
لا يعم واختاره القرطبي من المالكية والرازى من الشافعية وجعله القرطبي من باب الافعال اللازمة فتويعطى
ويتم فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم * قال الاصفهاني لافرق بين المتعدى واللازم والخلاف
فيهما على السواء وظاهر كلام إمام الحرمين الجوينى والغزالي والآمدي والصنف الهندي أن الخلاف انما هو في
الفعل المتعدى اذا وقع في سياق النفي أو الشرط هل يعم مفاعيله أم لا في الفعل اللازم فانه لا يعم * والذي
ينبغي التعويل عليه انه لا فرق بينهما في نفس مصدرهما فيكون النفي لهما نفيا لهما ولا فرق بينهما وبين وقوع
النكرة في سياق النفي وأما فيما عدا المصدر فالفعل المتعدى لا بدله من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر في
علم المعانى وذكر القرطبي أن القائلين بتعميمه قالوا لا يدل على جميع ما يمكن أن يكون مفعولا على جهة الجمع
بل على جهة البدل قال وهو لا أخذوا الماهية مقيدة ولا ينبغي لابي حنيفة أن ينازع في ذلك

(الفرع الثانى عشر) الامر للجمع بصيغة الجمع كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة عموما وخصوصا يكون
باعتبار ما يرجع اليه ويدل عليه أن السيدا اذا أشار الى جماعة من عبيده وقال قوموا فنفى تحلف عن القيام منهم
استحق الذم وذلك يدل على أن اللفظ للشمول فلا يجوز أن يضاف ذلك الى القرينة قال في المحصول لان تلك
القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا والافلتراض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود
الكلام انتهى * ومن صرح أن عموم صيغة الجمع في الامر وخصوصا يكون باعتبار مرجعها الامام الرازى
في المحصول والصنف الهندي في النهاية وذكر القاضى عبد الجبار عن الشيخ أبى عبد الله البصرى أن قول القائل
افعلوا يحمل على الاستغراق وقال أبو الحسين البصرى الاولى أن يصرف الى مخاطبين سواء كانوا ثلاثة
أو أكثر واطلق سليم الرازى في التقريب أن المطلقات لا عموم فيها (فائدة) قال امام الحرمين الجوينى

عن (بيع الملاقيح) التي هي الاجنة قال الاسنوي فان النهي راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد ولا شك أن الركن داخل في الماهية انتهى وكان معنى رجوعه الى نفس المبيع ان النهي عنه جعل هداميعا (أو) رجع النهي قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه (لا مخرج عنه) أي ليس نفسه ولا داخلها (لازم له) لا ينفك عنه ولا يحصل بغيره (كما) أي كالرجوع للامر المذكور الذي (في) النهي عن (بيع درهم بدرهمين) قال الاسنوي لان النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلاً انه لا أجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان العقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من صفاته لكنه لازم أي بالشرط انتهى (فان كان) الخارج الذي النهي لاجله في العبادات والمعاملات (غير لازم) للنهي عنه بان انفك عنه أو حصل بغيره أيضاً (كالوضوء) أي كالخارج الذي نهى لاجله عن الوضوء (بماء مغصوب) وهو اتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضاً ولم يكتف عن قوله (مثلاً) أي أو مسروق بكاف كالوضوء

وابن القشيري أن أعلى صيغ العموم أسماء الشرط والنيكورة في النفي وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم وصرح الرازي في الحصول ان أعلاها أسماء الشرط والاستفهام ثم النكورة المنفية لدالتها بالقرينة لا بالوضع وعكس الصفي الهندي فقدم النكورة المنفية على الكل وقال ابن السمعاني أين وجوه العموم ألفاظ الجمع ثم اسم الجنس المعروف باللام وظاهره أن الاضافة دون ذلك في المرتبة وعكس الامام الرازي في تفسيره فقال الاضافة أدل على العموم من الالف واللام والنكورة المنفية أدل على العموم منها اذا كانت في سياق النفي والتي بمن أدل من المجردة عنها قال أبو علي الفارسي ان مجيء أسماء الاجناس معرفة بالالف واللام أكثر من مجيئها مضافة وقال السكا الطبري في التلويح ألفاظ العموم أربعة (أحدها) عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء (والثاني) عام بمعناه لا بصيغته كالرهبان ونحوه من أسماء الاجناس قال وهذا الخلاف فيه (والثالث) ألفاظ مبهمه نحو ما ومن وهذا يعم كل أحد (والرابع) النكورة في سياق النفي نحو لم أر رجلاً وذلك يعم لضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الافهام لانه لا يتناول الجميع بصيغته والعموم فيه من القرينة فلذلك لم يختلفوا فيه وقد قدمنا في الفرع الثالث ما يفيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم *

(المسئلة السابعة) قال جمهور أهل الأصول ان جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فادونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحققين الى انه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائي وبعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البرزوي وابن الساعاتي وهو أحد وجهي الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائني والشيخ أبو اسحق الشيرازي احتج الجمهور بان الجمع المنكر لا يتبادر منه عند اطلاقه عن قرينة العموم نحو رأيت رجلاً استغرق الرجال كما أن رجلاً عند الاطلاق لا يتبادر منه الاستغراق لافراد مفهومه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاماً كما أن رجلاً كذلك قال في الحصول لنا أن لفظ رجال يمكن نعت بأى جمع شتافيقال رجال ثلاثة وأربعة وخمسة ففهوم قولك رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالاقسام يكون مغايراً لكل واحد من تلك الاقسام فلا يكون دالاً عليها وأما الثلاثة فهي مما لا يذوقه فيثبت انه يفيد الثلاث فقط * احتج القائلون انه يفيد العموم بانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب المجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى وأحب بمنع اطلاقه على كل مرتبة حقيقة بل هو للقدر المشترك بينها كما تقدم ولادلالته على الخصوص أصلاً * واحتجوا ثانياً بانه لو لم يكن للعموم لكان مخصصاً بالبعض واللازم منتفياً لعدم التخصيص وامتناع التخصيص بلا خصوص * وأجيب بالنقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصاً بالبعض بل شائع يصلح للجمع ولا يخفك ضعف ما استدلل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم فان دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم من اللغة ومعاندة لما يعرفه كل عارف بها *

(المسئلة الثامنة) اختلّفوا في أقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك امام الحرمين الجويني والكيّا الهراس وسليم الرازي فان ج م ع موضوعها يقتضى ضم شيء الى شيء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف قال سليم الرازي بل قد يقع على الواحد كما يقال جمعت الثوب بعضه الى بعض قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائني لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذي هو مصدر جمع جمع جمعوا والجمع الذي هو لقب وهو اسم العدد قال وبعض من لم يهتد الى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع الذي هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي هو بمعنى الفعل فقال اذا كان الجمع بمعنى الضم فالواحد اذا أضيف الى الواحد فقد جمع بينهما فوجب ان يكون جمعاً وثبت ان الاثنين أقل الجمع وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم وذكر امام الحرمين الجويني ان الخلاف ليس في مدلول مثل قوله (قد صغت قلوبكم) وقول القائل ضربت رؤوس الرجلين . وقطعت بطونهم ما بل الخلاف في الصيغ

لئلا يتوهم تعلقها بالوضوء
دون متعلقاته (وكالبيع)
أى وكالخارج الذى نهى
لأجله عن البيع (وقت نداء
الجمعة) بالفعل بين يدي
الخطيب وهو خوف تفويتها
الحاصل بغير البيع أيضا
(لم يدل) النهى لأجله
(على الفساد) أى فساد
المنهى عنه (خلافا) في
ذلك (لما يفهم من كلام
المصنف) انه يدل عليه
حيث أطلق أن النهى
على الفساد وما أشرت
اليمن تفسير اللازم هنا
باللازم المساوى حتى
يدخل في غير اللازم اللازم
الاعم كالوضوء بمقتضى
والبيع وقت نداء الجمعة
فان لازم الاول وهو
الاتلاف لازم لغيره أيضا
كالشرب ولازم الثانى
وهو خوف التفويت لازم
لغيره أيضا كالاشتغال
بالبناء هو ما حققته في
آيات الينيات أخذامن
كلامهم وردا على من
توهم خلافه لتساهله في
التامل وقد تتبع مقاصدهم
فشنع على كلام الشارح
في شرح جمع الجوامع
بمعاذ التشنيع بالتشنيع
به عليه (وترد صيغة الامر)
أى الطلب الخصوص
أى الصيغة الموضوعه له
ابتداء (والمراد به أى
بالامر) أى بمعنى الصيغة
لانه الذى يتصور ان يراد
به المعانى المذكورة في
الكلام استخدام الان

الموضوعه للجمع سواء كان للسلامة او للتكسير وذكر مثل هذا الاستاذ ابو منصور والغزالي ثم اذا عرفت هذا
ففى أقل الجمع مذاهب ■

(الاول) ان أقله اثنان وهو المروى عن عمر وزيد بن ثابت وحكاه عبد الوهاب عن الاشعري وابن
الماجنون قال الباجى وهو قول القاضى ابى بكر بن العربى وحكاه ابن خوارزمنداد عن مالك واختاره الباجى
ونقله صاحب المصادر عن القاضى أبى يوسف وحكاه الاستاذ ابو منصور عن أهل انظاره وحكاه سليم عن
الاشعري وبعض المحدثين قال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاه ابن الدهان النحوى عن محمد بن
داود وأبى يوسف والخليل ونفطويه قال وسأل سيويه الخليل فقال الاثنان جمع وعن ثعلب أن التثنية جمع عند
أهل اللغة واختاره الغزالي ثم استدلو بقوله سبحانه (قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة) لانهم طلبوا
إلهام الله ثم قالوا كما لهم آلهة فدل على انه اذا صار لهم الهان صاروا بجملة الآلهة واستدلوا أيضا بقوله تعالى (فان
كان له أخوة) فأطلق الأخوة والمراد اخوان فما فوقها اجماعا واجب بأنه قد ورد ذلك للآتين مجازا كما يدل
على ذلك ما روى عن ابن عباس أنه قال لعثمان ليس الاخوان أخوة في لسان قومك فقال عثمان لا أنقض أمرا
كان قبلى وتوارثه الناس أخرجه ابن خزيمة والحاكم وصححه ابن عبد البر والبيهقى فلم ينكر ذلك عثمان بل
عدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وبمثل هذا يحجب عما استدلو به من قوله تعالى
(انهم مستمعون) والمراد موسى وهرون وأيضا قد قيل يمنع كون المراد موسى وهرون فقط بل هاهم فرعون ثم
وأما استدلالهم بما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الاثنان فما فوقها جماعة فهو استدلال خارج عن محل
الزاع لانه لم يقل الاثنان فما فوقها جمع بل قال جماعة يعنى انها تتعدد بها صلاة الجماعة ■

(المذهب الثانى) ان أقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوى عن جمهور النحاة وقال
ابن خروف في شرح كتاب سيويه إنه مذهب سيويه وهذا هو القول الحق الذى عليه أهل اللغة والشرع
وهو السابق الى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يتمسك من خالفه بشئ يصلح للاستدلال به
(المذهب الثالث) ان أقل الجمع واحد هذا حكاه بعض أهل الاصول وأخذه من كلام أمام الحرمين وقد ذكر
ابن فارس في فقه العربية صحة اطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله قوله تعالى (فناطرة بم يرجع المرسلون)
المراد بالمرسلين نوح قال القفال الشاشى في كتابه في الاصول بعد ذكر الأدلة وقد يستوى حكم التثنية وما دونها
بديل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع في قوله (قال رب ارجعون) (واناله لحافظون) وقد تقول العرب للواحد
افعلوا واهلوا وهو ظاهر في ان ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالي انه مجاز بالاتفاق وذكر المازرى أن القاضى أبابكر
حكى الاتفاق على انه مجاز ولم يأت من ذهب الى أنه حقيقة بشئ يعتد به أصلا بل جاء باستعمالات وقعت في
الكتاب العزيز وفي كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع في جواز التجوز بلفظ الجمع
عن الواحد أو الآتين بل النزاع في كون ذلك معناه حقيقة ■

(المذهب الرابع) الوقف حكاه الاصفهاني في شرح المحصول عن الآمدى قال الزركشى وفي ثبوته نظر وانما
أشعر به كلام الآمدى فانه قال في آخر المسئلة واذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في
الترجيح والا فالوقف لازم هذا كلامه ومجرد هذا لا يكفي في حكاية مذهب التثنية ولا يخفالك أن هذا الموطن
ليس من مواطن الوقف فان موطنه اذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينها وأما مثل هذه المسئلة فلم يأت
من خالف الجمهور بشئ يصدق عليه اسم الدليل فضلا عن ان يكون صالحا لموازنة ما يخالفه ■

(المسئلة التاسعة) الفعل المثبت اذا كان له جهات فليس بعام في أقسامه لانه يقع على صفة واحدة فان عرف
تعيين والا كان مجملا يتوقف فيه مثل قول الراوى صلى بعد غيوبة الشفق فلا يحمل على الاحمر والا يبيض وكذلك
صلى في الكعبة فلا يعم الفرض والنفل هكذا قال القاضى . والقفال الشاشى . والاستاذ ابو منصور . والشيخ

أبو حامد الأسفرائني . والشيخ أبو اسحق الشيرازي . وسليم الرازي . وابن السمعاني . وإمام الحرمين الجويني . وابن القشيري . والامام غفر الدين الرازي واستدلوا على ذلك بأنه إخبار عن فعل ومعلوم ان الفاعل لم يفعل كل ما اشتمل عليه تسمية ذلك الفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلامعنى للعموم في ذلك قال الغزالي وكما لا عموم له بالنسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يدل دليل من خارج لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وهذا غير مسلم فإن دليل التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم كقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) ونحو ذلك يدل على ان ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فسائر أمته مثله إلا ان يدل دليل على انه خاص به واطلق ابن الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في اقسامه ثم احتار في نحو قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار أنه يعم الغرر والجار مطلقا وقد تقدم الى ذلك شيخه ابن الانباري والآمدي وهو الحق لان مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذي فعله بل حكاية لصدور النهي منه عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة للجار لان عبارة الصحابي يجب ان تكون مطابقة للعقول لمعرفته باللغة وعدالته ووجوب مطابقة الرواية للمسموع * وبهذا تعرف ضعف ما قاله في الحصول من ان قول الصحابي نهى عن بيع الغرر والحكم منه بثبوت الشفعة لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لافي الحكاية والذي رآه الصحابي حتى روى النهي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم * قال أيضا قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية عن قضاء جبار معروف ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض فأما قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضيت بالشفعة وقول الراوي انه قضى بالشفعة للجار فالاحتمال فيها قائم ولكن جانب العموم راجح في الصورتين كليهما * وأما في قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين فارجحان عمومهما وضعف دعوى احتمال كونه خاصا في غاية الوضوح لما قدمنا وقد نقل الآمدي عن الأكثرين مثل ما ذكره صاحب الحصول وهو خلاف الصواب وان قال به الأكثرون لان الحجة في الحكاية لثقة الحاكم ومعرفته * وحكى عن بعض أهل الأصول التفصيل بين ان يقرن الفعل بحرف ان فيكون للعموم كقوله قضى ان الخراج بالضمان وبين ان لا يقرن فيكون خاصا نحو قضى بالشفعة للجار وقد حكى هذا القول القاضي في التريب والاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق والقاضي عبد الوهاب وصححه وحكاه عن أبي بكر الففال وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظيا من جهة ان المانع للعموم ينفي عموم الصيغة المذكورة نحو أمر وقضى والمثبت للعموم فيها هو باعتبار دليل خارجي انتهى * وأما نحو قول الصحابي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا فلا يجري فيه الخلاف المتقدم لان لفظ كان هو الذي دل على التكرار لالفظ الفعل الذي بعدها نحو كان يجمع وانما الخلاف في قول الراوي ونحوه وهذا اذا دلت قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم فيفهم انه بيان فنتبه *

(المسئلة العاشرة) ذهب الجمهور الى ان قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال إلا أن يخص بدليل قال الشافعي مخرج هذه الآية عام في الاموال وكان يحتمل ان يكون بعض الاموال دون بعض فدللت السنة على ان الزكاة في بعض المال دون بعض وقال في موضع آخر ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الاموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لافي بعضها دون بعض * واستدل الجمهور على ما ذهبوا اليه بأن هذه الصيغة من صيغ العموم لانها جمع مضاف وقد تقدم ان ذلك من صيغ العموم فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب * واحيب عن هذا

تجمل اضافة الصيغة من اضافة المسمى للاسم أى الصيغة المسماة بالامر (الاباحة كما تقدم) في قوله لا مادل الدليل على أن المراد منه التذب أو الاباحة الخ ولا تكرر لان المقصود هنا تمثيل ما لا تنصرف الصيغة اليه الا بدليل وهنا بيان ما استعملت فيه الصيغة وحاصل ما في الخليل انها تستعمل في هذه المعاني مجازا فلا بد من قرينة وهي المراد بالدليل فيما سبق ولا ضابط له ومن علاقة وهي في الاباحة الاذن وهي مشابهة معنوية (أو التهديد) وهو التخويف قال في شرح جمع الجوامع ويصدق مع التحريم والكره والعلاقة هنا المضادة فان المهدد عليه حرام أو مكروه (نحو اعملوا ما شئتم) ويمكن جعل القرينة هنا التقيد بمشيئهم وقوله تعالى عقبه انه بما تعملون بصير (أو التسوية نحو اصبروا أو لاتصبروا) والعلاقة هنا المضادة أيضا فان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل والقرينة هنا واضحة (أو التكوين) أى الاتحاد عن القدم بسرة (نحو كونوا قردة) والعلاقة هنا المشابهة المعنوية وهي تحتم الوقوع كما تحتم فعل الواجب

والقرينة ظاهرة من
السياق وأوفي كلام
المصنف تلخ الجمع دون
منع الخلو إذ الصيغة ترد
لغير ما ذكر أيضا كما هو
مبسوط في المطولات
(وأما العام فهو ما) أي
لفظ بدليل ما يأتي (عم)
أي تناول دفعة فلا يتوهم
دور (شيئين) تشبيه شيء
بالمعنى اللغوي وهو ما يصح
أن يعلم ويخبر عنه كما فسر
بذلك سيوبه وأضربه
فشمّل المعدوم والمستحيل
أيضا (فصاعدا) حال
حذف عامله أي فذهب
المدلول صاعدا عن
الشيئين (من غير) دلالة
على (حصر) أي ضبط
وتعيين لمقدار المدلول
وان كان في الواقع محصورا
فبمثلة الجنس واحترز
بقوله عم شيئين عن نحو
زيد ورجل في الإثبات
وبقوله فصاعدا عن المتى
التكررة في الإثبات وبقوله
من غير حصر عن أسماء
العدد كمائة والاف فانها
عمت شيئين فصاعدا لكن
مع الحصر هذا تقرير كلام
المصنف والشارح وفيه
بحثن الاول انه مبنى
على أن قولنا مثلاً اثنتان
فصاعداً معناه أكثر من
اثنتين وهو ممنوع بل معناه
أثنان أو أكثر من اثنتين كما
بيته في الأصل وحينئذ
يشكل كلام المصنف
لأن تقديره ما عمت شيئين
أو أكثر من شيئين فإن اراد

بمنع كون معنى العموم ذلك وذهب الكرخي من الحنفية وبعض أهل الأصول ورجحه ابن الحاجب لأنه لا يعم
بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة واللام أخذ الصدقة من كل درهم ودينار
ونحوها واللام باطل بالاجتماع فاللزم مثله * وأجيب بأن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصاً مثل المال
والعلم والمال تقدير ادبه المفرد فيكون معنى الجمع المعرفة باللام أو الإضافة لجميع الأفراد وقدير ادبه الجنس فيكون
معناه جميع الأنواع بالأموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجتماع على أن المراد في
مثل خذ من أموالهم الأنواع لا الأفراد وأما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل
واحد من المجموع لا من الآحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فدفوع بأن اللام
والإضافة يهدمان الجمع ويصير انه للجنس وذهب الآمدي إلى الوقف فقال وبالجملة فالمسئلة محتملة ومأخذ
الكرخي دقيق انتهى وقد اختلف النقل عن الكرخي فنقل عنه ابن برهان ما تقدم ونقل عنه أبو بكر الرازي أنه
ذهب إلى أنه يقتضي عموم وجوب الأخذ في سائر أصناف الأموال * ومن جملة ما احتج به القائلون بعدم العموم
أن نلظ من الداخلة على الأموال تمنع من العموم وأجاب عن ذلك القرافي بأن لا بد من تعلقها بمحدوف وهو صفة
للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم وهذا لا ينافي للعموم لأن معنى كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن
لا يبق نوع من المال إلا ويؤخذ منه الصدقة وقال بعضهم الجار والمجرور الذي هو من أموالهم إن كان متعلقاً
بقوله خذ فالتجته ما قال الكرخي لأن التعلق مطلق والصدقة تكرر في سياق الإثبات فيحصل الامتثال بصدقة
واحدة من نوع واحد وإن كان متعلقاً بقوله صدقة فالقول قول الجمهور لأن الصدقة إنما تكون من أموالهم
إذا كانت من كل نوع من أموالهم قال الزركشي وفيه نظر لأنه إذا كان المعبر دلالة العموم الكائنة في
أموالهم فانها كلية فالواجب حينئذ أخذها من كل نوع من أنواع الأموال عملاً بمقتضى العموم ولا نظر إلى
تكرير صدقة وأنه تكرر في سياق الإثبات فلا عموم له على الوجهين أيضاً انتهى * ولا يخفى أن دخول من هنا
على الأموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم لانها لو حذفت لكانت الآية دالة على أخذ جميع
أنواع الأموال فلما دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل بعضه وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة
من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر ورابع العشر في بعض آخر ونحو هذه المقادير الثابتة بالشرعية
كزكاة المواشي ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض
الأنواع دون بعض فوجب بناء العام على الخاص *

(المسئلة الحادية عشرة) الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام (الاول)
ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر
بالاجتماع الإبدليل خارج من قياس أو غيره (الثاني) ما يعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث
فيه مدخل كالنساء والأنس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجتماع (الثالث) ما يشملهما باصل وضعه ولا يختص
بأحدهما إلا ببيان وذلك نحو ما ومن فقل إنه لا يدخل فيه النساء الأبدلين ولا وجه لذلك بل الظاهر أنه مثل
الناس والبشر ونحوها كما في قوله سبحانه وتعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى) فلو لا عمومها لم
يحسن التقسيم من بعد ذلك وعن حكى الخلاف في هذه الصورة من الأصوليين أبو الحسين في المعتمد والكنيا
أهراس في التلويح وحكاها غيرهما عن بعض الحنفية وأنهم لا جلد ذلك قالوا إن المرتدة لا تقتل لعدم دخولها في قوله
صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع وصرح به الزدوى وشرح
كتابه وابن الساعاتي وغيرهم ان نقل الرازي في المحصول الاجماع على أنه لو قال من دخل دارى من أرقائى
فهو حر دخل فيه الاماء وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية أو توكيلاً أو اذنانى أمر لم يختص بالذكور وأما امام
الحرمين الجوينى فخص الخلاف بما إذا كانت شرطية قال الصفي الهندي والظاهر أنه لا فرق بينها وبين من

بقوله شيئين شيئين فقط كما في التثنية في الاثبات فاعلم شيئين فقط لا بجامع التقييد بغير الحصر ولا يكون بدونه من أفراد العام وان أراد شيئين في ضمن أكثر منهما تكرار مع الاكثر منهما والثاني انه يتناول سائر المجموع التكرات في الاثبات فليتأمل لفظ العام في الاصل اسم فاعل بمعنى الشامل مأخوذ (من) مادة (قوله) أى القائل (عميت زيدا) (وعمر بالعطاء) أى شملتهما به بان أعطيت كلاهما كما يفهم من قوله (وعميت جميع الناس بالعطاء أى شملتهم) أى جميع الناس (به) أى العطاء بان اعطيت كل واحد منهم أو أراد بقوله أى شملتهم تفسير كلا الفعلين فالهاء فيه راجعة للمفعول في الفعلين ثم نقل في الاصطلاح للفظ الخصوص وإذا كان مأخوذاً بمذكر (ففى العام) الاصطلاحى الذى هو ذلك اللفظ بخصوص (شمول) استغراق كاصله فالتناسب بينهما الملحوظة في النقل متحققة والفاظه أى مجموع انواع الفاظ العموم المفهوم من العام (الموضوعة له) أى للعموم فقط أى لمعى يتحقق هو باستعمالها فيه فهى حقيقة فيه دون غيره خلافاً لمن خالف (اربعة) بل اكثر وانما قيد بها

الموصولة والاستفامية وأن الخلاف جار في الجميع انتهى * ولا يخفك أن دعوى اختصاص من بالذكر لا ينبغي أن تنسب الى من له أدنى فهم بل لا ينبغي أن تنسب الى من يعرف لغة العرب (الرابع) ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث ويحذف في المذكر وذلك لجمع السالم نحو مسلمين بالذكر وسلمات للاناث ونحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل النساء فيما هو بالذكر لا بدليل كما لا يدخل الرجال فيما هو للنساء لا بدليل * قال القفال واصل هذا أن الاسماء وضعت للدلالة على المسمى فحصل كل نوع بما يميزه فالالف والتاء جعلتا علما لجمع الاناث والواو والياء والتون لجمع الذكور والمؤمنات غير المؤمنين وقاتلوا اخلاف قاتلن ثم قد تقوم قرائن تقتضى استواءهما فيعلم بذلك دخول الاناث في الذكور وقد لا تقوم قرائن فيلحقن بالذكر بالاقتدار والدلائل كما يلحق المسكوت عنه بالذكر بدليل بهوما يدل على هذا اجماع أهل اللغة على أنه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر فلولاً أن التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب ولم يكن حظه فيها كحظ المؤنث (١) ولكن معناه أنهما اذا اجتمعا استقل افراد كل منهما بوصف فغلب المذكر وجعل الحكم له فدل على أن المقصود هو الرجال والنساء توابع انتهى * قال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازى وهذا قول أصحابنا واختاره القاضي أبو الطيب وابن السمعاني والكياء الهراس ونصره ابن برهان والشيخ أبو اسحق الشيرازى ونقله عن معظم الفقهاء ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللغة وذهب الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازى وابن السمعاني وابن الساعاتى الى أنه يتناول الذكور والاناث وحكاه القاضي أبو الطيب عن أبي حنيفة وحكاه الباجى عن ابن خوازمداد وروى نحوه عن الحنابلة والظاهرية والحق ما ذهب اليه الجمهور من عدم تناول الاعلى طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك لاختصاص الصيغة لعة ووقوع التصريح بما يخص بالنساء مع ما يخص بالرجال في نحو (ان المسلمين والمسلمات) وقد ثبت في سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله سبحانه ذكر الا الرجال فنزلت قال ابن الانبارى لا خلاف بين الاصوليين والنحاة ان جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال وانما ذهب بعض الاصوليين الى تناوله الجنسين لانه لما كثر اشتراك الذكور والاناث في الاحكام لم تقتصر الاحكام على الذكور * قال الزركشى في البحر وحاصله الاجماع على عدم الدخول حقيقة وانما النزاع في ظهوره لاشتهاره عرفاً قال الصفي الهندي وكلام امام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقربة عليه وهى المشاركات في الاحكام الشرعية قال واتفق الكل أن المذكر لا يدخل تحتها وردمة بعلامة التأنيث بهوما أقوى ما احتج به القائلون بالتعميم اجماع أهل اللغة على انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غاب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى (فلناهبطوا منها جميعاً) في خطاب آدم وحواء وابليس بهوما يجب عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع ولا بمقتضى اللغة بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع ولا يلزم من صحة ارادة الشيء من الشيء ارادته منه اذا ورد مطلقاً بغير قرينة ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة الذكور عند اطلاقها موضوعة لتناول الجمع وهذا ظاهر واضح لا ينبغي الخلاف في مثله ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدل على ما قالوه لامن جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل

(المسئلة الثانية عشرة) ذهب الجمهور الى أن الخطاب بمثل يأتها الناس ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والاماء وذهب جماعة الى أنه لا يعيهم شرعاً وقال أبو بكر الرازى من الحنفية ان كان الخطاب في حقوق الله فانه يعيهم دون حقوق الآدميين فلا يعيهم بهوما الحق ما ذهب اليه الاولون ولا ينافي ذلك خروجهم في بعض الامور الشرعية فان ذلك انما كان لدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها قال الاستاذ أبو منصور والقاضي أبو الطيب والكياء الطبرى ان الذى عليه اتباع الائمة الاربعة هو الصحيح من مذهب الشافعى أنهم يدخلون

(١) كذا بالاصل ولعل في العبارة سقطاً فلترجع عبارة القفال من كتابه

مراعاة للمبتدئ فان
الضبط أسهل عليه وأمنع
لانتشار فكره المشوش
النوع الاول (الاسم الواحد)
أى المفرد (المعرف
باللام) أوبال على
الخلاص حيث لا عهد
لتبادر العموم حينئذ
(نحو ان الانسان) أى
كل انسان (لنى خسر) فى
مساعيه وصرف عمره فى
مطالبه (الا الذين آمنوا).
وكان عدم ذكر بقية أوصاف
المستقى فى الآية لتمام
التثيل بدونها مع الإشارة
الى كفاية مجرد الايمان فى
دفع كمال الخسر الذى
يتحقق به الشقاء (و النوع
الثانى (اسم الجمع) بالمعنى
اللعوى وهو اللفظ الدال
على جماعة فشمى الجمع
واسم الجمع واسم الجنس
الجمعى (المعرف باللام) مالم
يتحقق عهد (نحو)
المشركين من قوله تعالى
(فاقتلوا المشركين) أى
كل مشرك وخص منه أهل
الذمة بالدليل ونحو رب
العالمين وهو اسم جمع عند
جماعة ونحو التمرقوت
وهو اسم جنس جمعى
وكالجمع المتق كما صرح به
القرافى وفى الحصول ان
الضمير العائد على اسم
حكمه حكم ذلك الاسم فى
العموم وعدمه واختلفوا
فى أفراد الجمع المذكور
هل هى احاد أو مجموع
والا كثرون على الاول فى
الاثبات وغيره (و النوع

اتباع الموجب الصيغة ولا يخرجون الا بدليل ولم يأت القائلون بخلاف ما ذهب اليه الجمهور بدليل يدل على
ما ذهبوا اليه فان ما زعموه من اجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الامور الشرعية عليهم لا يصلح
للاستدلال على محل النزاع لان عدم وجوب ذلك عليهم لدليل خارجى اقتضى ذلك فكان كالتخصص
لعموم الصيغة الشاملة لهم

(المسئلة الثالثة عشرة) ذهب الجمهور الى دخول الكافر فى الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو يا أيها الناس
اذا ورد مطلقا وذهب بعض الشافعية الى اختصاصه بالمسلمين وقيل يدخلون فى حقوق الله تعالى لافى حقوق
الآدميين قال الصنفى الهندى والقائلون بعدم دخول العبيد والكفار ان زعموا انه لا يتناولهم من حيث اللغة
فهو مكابرة وان زعموا تناول لكن الكفر والرق فى الشرع خصصهم فهو باطل الاجماع على أنهم ما كفان
فى الجملة وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكمى ابن السمعاني عن بعض الحنفية أنه لا يشمل
غيرهم من الكفار ثم اختار التعميم لهم وغيرهم لعموم التكليف بهذه الامور وان المؤمنين والمسلمين خصصوا
من باب خطاب التشريف لا خطاب التخصيص بدليل قوله (يا أيها الذين آمنوا) انقوا الله واذروا ما بقى من الربا
وقد ثبت تحريم الربا فى حق أهل الذمة قال الزركشى وفيه نظر لان الكلام فى تناول بالصيغة لأمر خارج
وقال بعضهم لا يتناولهم لفظا وان قلنا انهم مخاطبون الا بدليل منفصل

(المسئلة الرابعة عشرة) الخطاب الوارد شفاهيا فى نصرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم نحو (يا أيها الناس)
(يا أيها الذين آمنوا) ويسمى خطاب المواجهة قل الزركشى لا خلاف فى شموله من بعدهم من المعدومين حال
صدوره لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من اجماع أو قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة الى أنه يشملهم
باللفظ وذهب الا كثرون الى أنه لا يشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الاسلام أن كل حكم تعلق بأهل
زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة كما فى قوله سبحانه (لا نذكركم من بلغ) وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم بعثت الى الناس كافة وقوله تعالى (هو الذى يبعث فى الأميين رسولا منهم) الى قوله
(وأخريين منهم لما يلحقوا بهم) قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان الخلاف فى أن خطاب المشافهة هل يشمل
غير المخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لانه ما أن ينظر الى مدلول اللفظ لغة ولا شك
أنه لا يتناول غير المخاطبين وأما أن يقال ان الحكم يقتصر على المخاطبين الا أن يدل دليل على العموم فى تلك
المسئلة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الاحكام عامة الا حيث يرد التخصيص انتهى وبالجمله
فلا فائدة لنقل ما احتج به المختلفون فى هذه المسئلة لانه قطع بأن الخطاب الشفاهيا انما يتوجه الى الموجودين
وان لم يتناولهم الخطاب فلم حكم الموجودين فى التكليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقا ولم يرد ما يدل
على تخصيصهم بالموجودين

(المسئلة الخامسة عشرة) الخطاب الخاص بالامة نحو يا أيها الامة لا يشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال
الصنفى الهندى بخلافه وكذا قال القاضى عبد الوهاب فى كتاب الافادة وأما اذا كان الخطاب باللفظ يشمل
الرسول نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا يا عبادى فذهب الا كثرون الى أنه يشملهم وقال جماعة لا يشملهم
وان لم يكن كذلك كان شاهد له واستنكر هذا التفصيل امام الحرمين الجوينى لان القول فىهما جميعا مستند الى
الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه الينا فلا معنى للترقية وقد نقل بعض أهل الاصول بتفصيل آخر فقال ان كان
الخطاب من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه والمبلغ مندرج تحت عموم الخطاب وان كان من السنة فأما أن
يكون مجتهدا أولا فان قلنا انه مجتهد فيرجع الى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا وان لم يكن مجتهدا فهو
مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب والحق أن الخطاب بالصيغة التى تشملهم يتناولهم بمقتضى اللغة العربية لا شك
فى ذلك ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه وتعالى وان كان الخطاب من جهة صلى الله عليه وآله وسلم

فعل الخلاف الآتي في دخول المخاطب في خطابه هـ وما قيل من أنه لفائدة في الخلاف في هذه المسئلة مدفوع بظهور الفائدة في الخطابات العامة وإذا فعل صلى الله عليه وآله وسلم ما يخالفها فإن قلنا إنه داخل في العموم كان فعله تخصيصا وإن قلنا ليس بداخل لم يكن فعله مخصصا لذلك العموم بل بقي على عمومته هـ وأما الخطاب المخصص بالرسل صلى الله عليه وآله وسلم نحو: يا أيها الرسول، ويا أيها النبي فذهب الجمهور إلى أنه لا يدخل تحته إلا ما لا بدليل من خارج وقيل أنه يشمل الأمة روى ذلك عن أبي حنيفة وأحمد واختاره إمام الحرمين وابن السكيت قال في المحصول وهو لاء أن زعموا أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهة وإن زعموا أنه مستفاد من دليل آخر وهو قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وما يجري مجرى ذلك فهو خارج عن هذه المسئلة لأن الحكم عندنا إنما أوجب على الأمة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط بل بالدليل الآخر انتهى هـ قال الزركشي وما قالوه بعيد لأن يحمل على التعبير بالكبير عن أتباعه فيكون مجازا لا حقيقة هـ وحكي إمام الحرمين أنه قال إما أن ترد الصيغة في محل التخصيص أو لافان وردت فهو خاص والافو عام لأننا لم نجد دليلا قاطعا على التخصيص ولا على التعميم انتهى هـ ولا يخفك ضعف هذا التفصيل وردا كما أخذ لان النزاع إنما هو في نفس الصيغة وهي خاصة بلا شك فورودها في محل التخصيص لا يزيد اختصاصا باعتبار اللفظ وورودها في محل التعميم لا يوجب من حيث اللفظ أن تكون عامة فإن كان ذلك في حكم الدليل على (١) فهو غير محل النزاع (المسئلة السادسة عشرة) الخطاب الخاص بواحد من الأمة أن صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم تجزئك ولا تجزئ أحد بعد فلا شك في اختصاصه بذلك الخطاب وإن لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك الخطاب فذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك الخطاب ولا يتناول غيره الإبدليل من خارج وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية إنه يعم بدليل ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم حكى على الواحد حكى على الجماعة وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لمائة امرأة ونحو ذلك ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فإنه لا خلاف أنه إذا دل دليل من خارج على أن حكم غير ذلك الخطاب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل وإنما النزاع في نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجرد هاء أم لا فن قال أنها تعم باللفظ فقد جاء بما لا تقيده لغة العرب ولا تقتضيه بوجه من الوجوه قال القاضي أبو بكر هو عام بالشرع لا بالوضع للقطع باختصاصه به لغة هـ قال إمام الحرمين الجويني لا ينبغي أن يكون في هذه المسئلة خلاف إذا لا شك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعي وقيل بل الخلاف معنوي لا لفظي لأننا نقول الأصل ما هو هل هو مورد الشرع (٢) أم مقتضى اللغة قال الصفي الهندي لا نسلم أن الخطاب عام في العرف الشرعي هـ قال الزركشي والحق أن التعميم مشتق لغة ثابت شرعا والخلاف في أن للعادة هل تقتضي بالاشتراف بحيث يتبادر فهم أهل العرف إليها أو لا فأصحنا يعني الشافعية يقولون لا قضاء للعادة في ذلك كما لا قضاء للغة والخصم يقول أنها تقتضي بذلك انتهى هـ والحاصل في هذه المسئلة على ما يقتضيه الحق ويوجب الانصاف عدم تناول غير الخطاب من حيث الصيغة بل بالدليل الخارجي وقد ثبتت عن الصحابة فن بعدم الاستدلال بأقضيته صلى الله عليه وآله وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء أقدام هذه الأمة في الأحكام الشرعية مفيد الحق غير ذلك الخطاب به في ذلك الحكم عند الإطلاق إلى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك هـ ففرقت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل أن الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لأنه قد قام كما ذكرناه (المسئلة السابعة عشرة) اختلفوا في الخطاب بكسر الطاء هل يدخل في عموم خطابه فذهب الجمهور إلى أنه

الثالث (الاسماء المهمة) في الجملة كاسماء الشروط والاستفهام والموصولات ووجه الإبهام في غير الموصولات ظاهر إذا تدل على معين وفيها وإن كانت معارف أنه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وإن اعتبر في معانيها الإشارة إلى التعيين وإنما تعرف معانيها من الصلة وذلك (كمن) حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (من يعقل) ولو أنانا أو أرقاء شرطاً كان أو استفهاماً أو موصولاً كما شمله إطلاق المصنف وصرح به الشارح في شرح جمع الجوامع بخلاف النكرة نحو مررت بمن معجب لك أي رجل معجب وإنما قيد بمن يعقل تنبيها على معناه الحقيقي لا للاحتراز إذا أصبح أن العام يكون مجازا (كمن دخل داري فهو آمن) هذه تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية من عندك (وما) حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (ما لا يعقل) شرطاً كان أو استفهاماً أو موصولاً بخلاف النكرة الموصوفة والتعجبية ولا تكرار في هذا مع قوله الآتي وما في الاستفهام والجزاء وغيره لأن المقصود هنا الإشارة لبيان كونها لغير العاقل وشم الإشارة إلى كونها للاستفهام وغيره وما ذكره من كونها لا يعقل قال

(١) لذا في الأصل بسقوط مدخول على ولعل الأصل على العموم فتأمل

(٢) قوله هل هو مورد الشرع كذا بالأصل ولعل الصواب هل هو مراد الشرع

يدخل ولا يخرج عنه الا بدليل قال الاستاذ أبو منصور وهو الصحيح من مذهب الشافعي قال الاستاذ أبو منصور وفائدة الخلاف فيما اذا ورد منه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام في ايجاب حكمه أو حظره أو إباحته هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا قال ابن برهان في الاوسط ذهب معظم العلماء الى أن الأمر لا يدخل تحت الخطاب ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله انتهى ■ ونقله هذا القول عن معظم العلماء يخالف نقل الاستاذ أبي منصور والرازي في الحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى وغيرهم فاتهم جعلوا دخول الخطاب في خطابه مذهب الأكرين وقال امام الحرمين الجويني ان خطابه يتناوله بنفسه ولكنه خارج عنه عادة فذهب الى التفصيل وتابعه على هذا التفصيل الكيا الهراس قال الصفي الهندي هذه المسئلة قد تعرض في الامر مرة وفي انتهى مرة وفي الخبر مرة والجمهور على دخوله انتهى ■ والذي ينبغي اعتباره أن يقال ان كان مراد القائل بدخوله في خطابه ان ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعاً فليس كذلك وان كان المراد أنه يشمله حكماً فسلم اذا دل عليه دليل وكان الوضع شاملاً له كالفاظ العموم ■

(السئلة الثامنة عشرة) اختلفوا في مقتضى هل هو عام أم لا ولا بد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه فنقول مقتضى بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى أن اللفظ لا يستقيم الا باضمار شيء وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها أو يكتفى بواحد منها وذلك التقدير هو مقتضى بفتح الضاد * وقد ذكرنا أمثلة مثل قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمي الخطأ والسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة فقد روا في ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وأمثلة ذلك كثيرة فذهب بعض أهل العلم الى أنه يحمل على العموم في كل ما يحتمله لانه أعم فائدة وذهب بعضهم الى أنه يحمل على الحكم المختلف فيه لان ما سواه معلوم بالاجماع قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وهذا كله خطأ لان الحمل على الجميع لا يجوز وليس هناك لفظ يقتضي العموم ولا يحمل على موضع الخلاف لانه ترجيح بلا مرجح انتهى * وذهب الجمهور الى أنه لا عموم له بل يقدر منها ما دل الدليل على ارادته فان لم يدل دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجملينها وتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على انه المراد يحصل المقصود وتدفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه * وأيضا قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي وابن السمعاني وفخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب ■ قال الرازي في الحصول مستدلاً للقائلين بعموم مقتضى بأن اضمار أحد الحكمين ليس بأولى من اضمار الآخر فالأمر لا يضر حكم أصلاً وهو غير جائز لانه تعطيل لدلالة اللفظ أو يضر الكل وهو المطلوب هكذا استدللهم ولم يجب عن ذلك ■ وأجاب الآمدي عنه بأن قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض انما يلزم أن لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل اضمار حكم ما والتعيين الى الشارح ثم اورد عليه بأنه يلزم الاجمال * وأجاب بان اضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الاصل وكل منهما يعني الاجمال و اضمار الكل خلاف الاصل ■ قال ابن برهان واذا قلنا ليس بمجمل فقليل يصرف اطلاقه في كل عين الى المقصود واللائق به وقيل يضر الموضع المختلف فيه لان الجمع عليه مستغن عن الدليل حتى ذلك الشيخ أبو اسحق الشيرازي قال الاصفهاني في شرح الحصول ان قلنا مقتضى له عموم اضر الكل وان قلنا لا عموم له فهل يضر ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع أو يضر حكم من غير تعيين وتعيينه الى المجتهد والاول اختيار الغزالي والثاني اختيار الآمدي والثالث التوقف انتهى ■ وهذا الخلاف في هذه المسئلة انما هو فيما اذا لم يفهم بدليل يدل على تعيين أحد الامور الصالحة للتقدير اما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في انه تعيين للتقدير ما قام الدليل على تقديره كقوله سبحانه (حرمت عليكم الميتة) و(حرمت عليكم أمهاتكم) فانه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء ■

في التلويح قول بعض ائمة اللغة والا كثرون على أنها للعقلاء وغيرهم انه (نحو ما جاءني منك اخذته) هذه تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية ما عندك (وأي) شرطاً كان أو استفهاماً أو موصولاً حال كونه عاماً أو مستعملاً (في) أفراد (الجميع أي) في كل فرد من أفراد (من يعقل و) في أفراد (ما لا يعقل) أو في أفرادها جميعاً كما قد يشمله كلامه فانه موضوع لكل منهما فالاول (نحو) أي عبيدي جاءك فاحسن اليه (وأي عبيدي جاءك) ولنزاع من كل شيعة أيهم أشد (و) الثاني (نحو أي الاشياء أردت أعطيتك) وأي شيء عندك واركب أي الاشياء أردت ويمكن أن يقال الاشياء تحتمل العقلاء أيضاً اذا لشيء يطلق على العاقل أيضاً فم يتعين التمثيل لغير العقلاء بل يحتمل أي الاشياء من العبيد مثلاً أردت أعطيتك وخرج الواقعة صفة لنكرة أو حالا من معرفة (واين) شرطاً كان أو استفهاماً حال كونه عاماً أو مستعملاً (في) أفراد (المكان) فالاول (نحو أين تكن أكن معك) والثاني (نحو أين تكون ومتى) شرطاً كان أو استفهاماً اتصل بما أو لاحقاً لكونه عاماً أو

مستعملا (في) افراد
(الزمان) المبهم قال ابن
الحاجب فالاول (نحو متى
شئت جئت) و الثاني
(نحو متى تجي بمخلاف المعين)
فلا يصح ان تقول متى
زالت الشمس (وما) حال
كونه مستعملا (في)
الاستفهام نحو ما عندك
(و) حال كونه مستعملا في
(الجزاء) بمعنى المجازاة وهو
ترتيب امر على امر آخر
(نحو ما تعمل تجزبه وفي
نسخة والخبر بدل الجزاء
وهي الموصولة) نحو
علمت ما علمت (و) حال كونه
مستعملا في (غيره) أى
غير المذكور الذى هو
الاستفهام والجزاء على
النسخة الاولى والاستفهام
والخبر على الثانية وذلك
(كالخبر على النسخة الاولى
والجزاء على الثانية)
والكاف في قوله كالخبر
والجزاء باعتبار الافراد
الذهنية وفي قوله كمن في
من يعقل الى اخره باعتبار
الخارجية ايضا اذ بقى من
الاسماء المهمة حيثما وغيرها
(و) النوع الرابع (لا)
النافية حال كونها داخلة
(في التكرات) أى عليها
أو حال كونها معاملة
فيها عمل ان مع بناء التكرة
(نحو لا رجل في الدار)
ببناء رجل على الفتح أو مع
اعرابها نحو لا غلام سفر
حاضر أو عاملة فيها عمل
ليس أو غير عاملة نحو
لا رجل في الدار برفع رجل

(المسئلة التاسعة عشرة) * اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا فذهب الجمهور الى أن له عموما وذهب القاضي
أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية الى أنه لا عموم له * قال الغزالي من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموما
و يتمسك به ثم رده بأن العموم من عوارض الالفاظ والمفهوم ليست دلالة لفظية فاذا قال في سائمة
الغنم الزكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بافظ حتى يعم أو يخص * ورد ذلك صاحب المحصول فقال
ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تنطلق لفظ العام الاعلى الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به انه لا يعرف منه
انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فهو باطل لان البحث على أن المفهوم هل له عموم أم لا ومتى ثبت كون
المفهوم حجة لزم القطع بانتفائه عما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة انتهى *
قال القرافي والظاهر من حال الغزالي انه انما خالف في التسمية لان لفظ العموم انما وضع للفظ لا للمعنى قال
ابن الحاجب انما أراد الغزالي ان العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط بل بواسطة وهذا مما لا خلاف فيه * قال
الخلاف لا يتحقق في هذه المسئلة * قال ابن الأنباري في شرح البرهان ان القائل بأن للمفهوم عموما مستند انه اذا
قيل له في سائمة الغنم الزكاة فقد تضمن ذلك قولاً آخر وهو لازكاة في المعلوفة وهو لو صرح بذلك لكان
عاما في المقصود أما اذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى
لا يتمسك به في غير تلك الصورة أو نقول يتمسك به فيما وراء ذلك هذا موضع نظر * قال والاشبه ببناء ذلك على
أن مستند المفهوم ما ذاهل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعي فلا يصح أن يكون له عموم وان
قلنا استناده الى عرف لغوي فصحيح وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوي وليس الخلاف لفظيا كما
زعموا انتهى * قال المضدي شرحه لمختصر المنتهى واذا حذر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في
أن مفهومي الموافقة والمخالفة ثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور أو لافالخطو النفي وهو
مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه * ولا ثالث من هنا يمكن فرضه محل النزاع * والحاصل انه تراعى لفظي يعود الى تفسير
العام بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة انتهى * قال الزركشي ما ذكره من عموم المفهوم حتى
يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد اذا كان المنطوق جزئيا وبنيانه أن الاجماع على أن الثابت
بالمفهوم انما هو نقيض المنطوق والاجماع على أن نقيض الكل المتبث جزئى سالب ونقيض الجزئى المتبث كل
سالب ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كليا سالباً كان مفهومه جزئيا سالباً فيجب تأويل قوليهم ان
المفهوم عام على ما اذا كان المنطوق به خاصا ليجمع أطراف الكلام انتهى * وقد تقدم في مسئلة الخلاف في كون
العموم من عوارض الالفاظ فقط أم من عوارض الالفاظ والمعاني وكذلك سيأتي ان شاء الله تعالى في بحث
المفهوم ما اذا تأملته زادك بصيرة *

(المسئلة الموفية للعشرين) قال الامام الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الجال . مع قيام الاحتمال ينزل
منزلة العموم في المقال * قال في المحصول مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال النبي صلى الله عليه وآله
وسلم أمسك أو بعامنهن وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية ورود عقد عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه
القول دالا على انه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود معا أو على الترتيب * وهذا فيه نظر لاحتمال انه صلى الله عليه
وآله وسلم عرف خصوصاً فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل انتهى * ويوجب عنه بأن هذا الاحتمال انما يصار اليه
اذا كان راجحاً وليس بمساوفاً فلا عن أن يكون راجحاً *

(المسئلة الحادية والعشرون) ذكر علماء البيان ان حذف المتعلق يشعر بالتعميم نحو زيد يعطى و يمنع
ونحو قوله تعالى (والله يدعوا الى دار السلام) فينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم وان لم يذكره أهل
الاصول * قال الزركشي وفيه بحث فان ذلك مما أخذ من القرائن وحينئذ فان دلت القرينة على أن المقدر يجب
أن يكون عاماً فالتعميم من عموم المقدر سواء ذكر أو حذف والافلا دلالة على التعميم فالظاهر ان العموم فيما

على الاعمال أو الاهمال

مباشرة للنكرات كذا ذكر
أولعالمها كلابيع حروم
ببال المصنف بالتسميح في
هذا الكلام ولا نبه
الشارح عليه لظهور المراد
من أن العام هو النكرات
مع لا (والعموم من صفات
النطق) بمعنى المنطوق به
وهو اللفظ فلا يوصف به
حقيقة الا اللفظ بخلاف
المعنى فانه لا يوصف به الا
بحازا وقيل يوصف به حقيقة
أيضا وقيل لا يوصف به
لاحقيقة ولا محازا (ولا
يجوز) أي لا يصح (دعوى
العموم في غيره) أي غير
النطق (من الفعل) بمعنى
الحاصل بالمصدر (وما
يجرى مجراه) في أنه انما
يقع على وصف معين
كالقضاء فالاول (كما في
جمعه) أي التي بدليل
(صلى الله عليه وسلم بين
الصلاتين) أي الظاهر
والعصر والمغرب والعشاء
في وقت احدها (في
السفر رواه) أي جمعه
المذكور (البخارى) فلا
يصح دعوى العموم في
هذا الجمع (فانه لا يعم السفر
الطويل) وهو ما يبالغ
مرحلتين (و) السفر
(القصر) وهو مادونهما
والمعنى لان الجمع المروي
لا يشمل لجمع في كل واحد
منهما لانه جمع واحد والجمع
الواحد لا يمكن أن يكون
في كل منهما (فانه انما)
يتصور أنه يقع في واحد

ذكر انما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام والحذف انما هو لمجرد الاختصار للتعميم
(المسئلة الثانية والعشرون) الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو (ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم) ونحو (والذين هم لفروجهم حافظون) ذهب الجمهور الى أنه عام ولا يخرج عن كونه عاما حسبما
تقتضيه الصيغة كونه مدحا وذنبا وذهب الشافعي وبعض أصحابه الى أنه لا يقتضي العموم وحكى أبو الحسين
ابن القطان والاستاذ أبو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني وجهين في ذلك لاصحاب الشافعي وروى
القول بعدم عمومه عن القاشاني والكرخي نقله عن الاول أبو بكر الرازي وعن الثاني ابن برهان وقال
الكيالهراس انه الصحيح وبه جزم الفقهاء الشافعي وقال لا يحتج بقوله (والذين يكتزون الذهب والفضة) على
وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة وكذا لا يحتج بقوله
(والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) على ما يحل منها وما لا يحل وكان فيهما بيان
أن الفرج لا يجب حفظه عنهما ثم اذا احتيج الى تفصيل ما يحل بالنكاح أو بملك اليمين صيرفيه الى ما قصد
تفصيله مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) انتهى ■ والراجح ما ذهب اليه الجمهور لعدم التنافي بين قصد العموم
والمدح أو الذم ومع عدم التنافي يجب التمسك بما يفيد اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند
قصد المدح أو الذم بما تقوم به الحجة ■

(المسئلة الثالثة والعشرون) ورود العام على سبب خاص وقد أطلق جماعة من أهل الاصول أن الاعتبار
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكوا ذلك اجماعا كما رواه الزركشي في البحر ■ قال ولا بد في ذلك من
تفصيل وهو أن الحساب إما أن يكون جوابا لسؤال سائل أولا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فان
لم يستقل بحيث لا يحصل الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه وخصوصه حتى كان السؤال
معاد فيه فان كان السؤال عاما فعام وان كان خاصا فخاص ■ مثال خصوص السؤال قوله تعالى (هل وجدتم
ما وعد ربكم حقا قالوا نعم) وقوله في الحديث أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا وكقول القائل وطئت
في نهار رمضان عامدا فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولا يعم غيره الا بدليل من
خارج يدل على أنه عام في المكلفين أو في كل من كان بصفته ■ ومثال عمومه ما لو سئل عن جامع امرأته في
نهار رمضان فقال يعتق رقبة فهذا عام في كل واطى في نهار رمضان وقوله يعتق وان كان خاصا بالواحد
لكنه لما كان جوابا عن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال معادا
في الجواب ■ قال الغزالي وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله في كل وصف مؤثر
للحكم وجعل القاضي في التقريب من هذا الضرب قوله أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور مأو قال
لان الضمير لا بد له من أن يتعلق بما قبله ولا يحسن أن يتبدأ به ■ قال الزركشي وفي هذا نظر لان هذا
ضمير شأن ومن شأنه صدر الكلام وان لم يتعلق بما قبله ■ قال وقد رجع القاضي في موضع آخر
لجعله من القسم الثاني وهو الصواب وبه صرح ابن برهان وغيره ■ وان اسنقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد
مبتدأ كان كلاما تاما مفيدا للعموم فهو على ثلاثة أقسام لانه إما أن يكون أخص أو مساويا أو أعم (الاول)
أن يكون الجواب مساويا له لا يزيد عليه ولا ينقص كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لا ينجسه
شيء فيجب حمله على ظاهره بخلاف ذلك قال ابن فورك والاستاذ أبو اسحاق الاسفرائني وابن
القشيري وغيرهم (الثاني) أن يكون الجواب أخص من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول
ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بخلاف كما حكاه الاستاذ أبو منصور وابن القشيري
وغيرهما (الثالث) أن يكون الجواب أعم من السؤال وهما قسمان (أحدهما) أن يكون أعم منه في حكم
آخر غير ما سئل عنه كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله هو الطهور

منها) وقد ينظر في ذلك بأنه انما يتم لو سلم ان المروى جمع واحد لكن غير البخارى في حديثه عن انس بن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر وكان مع المضارع قد تستعمل للتكرار وعلى ذلك جرى العرف ويمكن ان يجاب بأن كل مرة من مرات التكرار لا عموم فيها لانها انما تقع في أحد السفرين فالجمع لا عموم فيه اذ المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتمال أن بعض المرات في أحد السفرين وبعضها في الآخر غير معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملا بالنسبة للتصغير كما أشار اليه الشيخ أبو اسحق في اللع (و) الثاني (كما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للعجار رواء) أى قضائه بها (النسائي عن الحسن مرسل) وسيأتى بيان المرسل وأنه لا يحتاج به إلا فيما استثنى (فإنه) أى قضائه بها (لا يعم) باعتبار المعنى من حيث المقضى له (كل جار) شريكا أو غيره (لاحتمال خصوصية) وقع القضاء لاجلها كائنة (في ذلك الجار) المقضى له لا توجد في غيره كسكونه شريكا للبائع كما يحتمل عدم الخصوصية فقد تعارض الاحتمالان ولا مرجح فلا

ماؤه والحل ميتته فلا خلاف انه عام لا يختص بالسائل ولا بمحل السؤال من ضرورتهم الى الماء وعطشهم بل يعم حال الضرورة والاختيار كذا قال ابن فورك وصاحب المحصول وغيرها وظاهر كلام القاضى أبي الطيب وابن برهان انه يجري في هذا الخلاف الآتى في القسم الثانى وليس بصواب كما لا يخفى (القسم الثانى) أن يكون الجواب أعم من السؤال في ذلك الحكم الذى وقع السؤال عنه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عن ماء بشر بضاعة (الماء طهور لا ينجسه شيء) وكقوله لما سئل عنمن اشترى عبدافاستعمله ثم وجد فيه عيبا (الخراج بالضم) وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب (الاول) انه يجب قصره على ماخرج عليه السؤال واليه ذهب بعض أصحاب الشافعى وحكاه الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ وسليم الرازى وابن برهان وابن السمعاني عن المزنى وأبي ثور القفال والدقاق وحكاه أيضا الشيخ أبو منصور عن أبي الحسن الأشعري وحكاه أيضا بعض المتأخرين عن الشافعى وحكاه القاضى عبد الوهاب والبايجى عن أبي الفرج من أصحابهم وحكاه الجوينى في البرهان عن أبي حنيفة وقال انه الذى صح عندنا من مذهب الشافعى وكذا قال الغزالي في المنحول ومعه فخر الدين الرازى في المحصول قال الزركشى والذى في كتب الحنفية وصح عن الشافعى خلافة ونقل هذا المذهب القاضى أبو الطيب والماوردى وابن برهان وابن السمعاني عن مالك (المذهب الثانى) انه يجب حمله على العموم لان عدول المجيب عن الخاص السؤال عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولان الحجة قائمة بما يفيد اللفظ وهو يقتضى العموم ووروده على السبب لا يصلح معارضا والى هذا ذهب الجمهور قال الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب والماوردى وابن برهان وهو مذهب الشافعى واختاره أبو بكر الصيرفى وابن القطان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن القشيري والكنيا الطبري والغزالي انه الصحيح وبه جزم القفال الشاشي قال والاصل ان العموم له حكمه الا أن يخصه دليل والدليل قد اختلف فان كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب ان جوابه العام يقتصر به على ما أحيب عنه أو على جنسه فذاك والا فهو عام في جميع ما يقع عليه عمومهم وحكى هذا المذهب ابن كج عن أبي حنيفة والشافعى وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية والحنفية وحكاه القاضى عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية وحكاه البايجى عن أكثر المالكية والعراقيين ثم قال القاضى في التقريب وهو الصحيح لان الحكم معلق بلفظ الرسول دون ما وقع عليه السؤال ولو قال ابتداء وجب حمله على العموم فكذلك اذا صدر جوابا انتهى به وهذا المذهب هو الحق الذى لا شك فيه ولا شبهة لان التعبد للعباد انما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب ومن ادعى انه يصلح لذلك فليأت بدليل تقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك واذا ورد في بعض المواطن ما يقتضى قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله بل يقصر عليه ولا جامع بين الذى ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك الدليل في ذلك الوطن شاملا لها (المذهب الثالث) الوقف حكاه القاضى في التقريب ولا وجه له لان الأدلة هنا لم تتوازن حتى يقتضى ذلك التوقف (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يكون السبب هو سؤال سائل فيختص به وبين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك القول العام واردا عند حدوثها فلا يختص بها كذا حكاه عبد العزيز في شرح البزدوى (المذهب الخامس) انه ان عارض هذا العام الوارد على سبب عموم آخر خرج ابتداء بلا سبب فانه يقصر على سببه وان لم يعارضه فالعبرة بعمومه قال الاستاذ أبو منصور هذا هو الصحيح انتهى به وهذا لا يصلح أن يكون مذهبا مستقلا فان هذا العام الخارج ابتداء من غير سبب اذا صلح للدلالة فهو دليل خارج يوجب القصر ولا خلاف في ذلك على المذاهب كلها به

يثبت العموم أى بحسب
الغنى والافتقار بحسب
اللفظ ظاهر لان الجار
في الخبر جار معين كما أشار
اليه بقوله في ذلك الجار
وهو الموافق للغالب من
ان القضاء انما يكون
لمعين وحمل القضاء على
غير معناه المتبادر منه
خلاف الظاهر بلا دليل
كالحمل على ان هذا الخبر
منقول بالمعنى وانه حكاية
لقوله صلى الله عليه وسلم
الشفعة ثابتة للجار
(والخاص يقابل العام)
فيؤخذ حده من حد العام
(فيقال فيه) أى في حده
ولاحظه (ما) أى لفظ
(لا) يعنى أى لا (يتناول)
دفعه (شئين فصاعدا
من غير حصر) فدخل
فيه ما لا يتناول شيئين
(نحو رجل و) ما يتناول
شيئين فقط نحو (رجلين
و) ما يتناول أكثر من
الحصر نحو (ثلاثة رجال)
لكن يخرج عنه الجمع
المشكر كرجال مع انه غير
عام كما تقدم فيحتمل انه
عنده من الخاص فيرد
عليه وانه واسطة بين
العام والخاص كما صرح به
بعضهم على القول بعدم
عمومه فلا (والتخصيص)
مصدر خصص بمعنى خص
(تمييز بعض الجملة) أى
مجموع أمور مدلوله للفظ
عام وغيره بطريق
المنطوقية أو المفهومية
قبل وقت العمل بها عن

(المسئلة الرابعة والعشرون) ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضى التخصيص عند الجمهور
والحاصل انه اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فمن أخذ بمثل ذلك المفهوم
خصص به على الخلاف الا في مسألة التخصيص بالمفهوم وهو اما اذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به ومثال ذلك
قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايمانها بدين فقط طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث اخر في شاة ميمونة
دباغها طهورها فالتخصيص على الشاة في الحديث الآخر لا يقتضى تخصيص عموم ايمانها بدين فقط طهر
لانه تخصيص على بعض أفراد العام بلفظ لا مفهوم له الا محرم المفهوم اللقب فمن أخذه به مخصص به ومن لم يأخذه
لم يخصص به ولا متمسك لمن قال بالأخذ به كما سيأتى ومن أمثلة المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلتلى
الارض مسجدا وطهورا وفي لفظ آخر وترتها طهورا وقوله الطعام بالطعام مع قوله في حديث آخر البر بالبر الخ
وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعام وذكر الحكم على بعض الافراد التى شملها العام ليس
بمتناف فلا يكون ذكره مخصصا وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف في هذه المسئلة وقال لما كان أبو ثور
يمن يقول بمفهوم اللقب ظن انه يقول بالتخصيص وليس كذلك قال الزركشى (فان قلت) فعلى قول الجمهور
ما فائدة هذا الخاص مع دخوله في العام (قلت) يجوز ان تكون فائدته عدم جواز تخصيصه أو التفخيم له أو
اثبات المزيد له على غيره من الافراد قال ابن دقيق العيدان كان أبو ثور نص على هذه القاعدة فذاك وان
كان أخذها له بطريق الاستنباط من مذهبه في مفهوم اللقب فلا يدل على ذلك ■

(المسئلة الخامسة والعشرون) اذا علق الشارع حكما على علة هل تعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها
في كل صورة فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة وقال القاضي أبو بكر لا يعم ثم اختلف
القاتلون بالعموم هل العموم باللغة أو بالشرع والظاهر ان ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن في الصيغة
ما يقتضى ذلك بل اقتضى ذلك القياس وقد ثبت التعبد به كما سيأتى واحتج من قال بعدم العموم بأنه يحتمل أن
يكون المذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل وهو واجب عنه بأن مجرد الاحتمال لا ينهض للاستدلال
فلا يترك به ماهو الظاهر ولكنه ينبغي تقييد هذه المسئلة بأن يكون القياس الذى اقتضته العلة من الاقيسة التى
ثبتت بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأى والخيال المحتل وسيأتى بمعونة الله ايضاح ذلك مستوفي
* (المسئلة السادسة والعشرون) اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازا فذهب
الاكثر الى انه مجاز في الباقي مطلقا سواء كان ذلك التخصيص متصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره
واختاره البيضاوى وابن الحاجب والصفى الهندي قال ابن برهان في الاوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا
الطبرى الى المحققين ووجهه انه موضوع للمجموع فاذا أريد به البعض فقد أريد به غير ماوضع له وذلك هو
المجاز ■ وايضا لو كان حقيقة في البعض كما كان حقيقة في الكل لزم أن يكون مشتركا فيكون حقيقة في
معنيين مختلفين والمفروض انه حقيقة في معنى واحد ■ وايضا قد تقرر ان المجاز خير من الاشتراك كما تقدم
فيكون مقدا عليه * وذهب جماعة من أهل العلم الى انه حقيقة فيما بقى مطلقا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وهذا
مذهب الشافعى واصحابه وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ونقله ابن برهان عن اكثر الشافعية وقال
إمام الحرمين هو مذهب جماعة الفقهاء وحكماه ابن الحاجب عن الحنابلة ■ قالوا ووجه ذلك ان اللفظ اذا كان
متاولا حقيقة باتفاق فالتناول بلفظ على ما كان عليه ولا يضره طر عدم تناول الغير به وأوجب بأنه كان يتناول
مع غيره والان يتناول له وحده وهما متغايران وقالوا ايضا انه يسبق الى الفهم من غير قرينة وأوجب بأنه انما يسبق
الى الفهم مع القرينة اذا السابق مع عدمها هو العموم وهذا دليل المجاز قال العضد وقد يقال ارادة الباقي معلومة
دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة الاخراج انتهى ■ ويجب عنه بأن ارادة الباقي وحده دون
غيره يحتاج الى قرينة * وذهب جماعة الى انه ان خص بمصل لفظى كالاثناء حقيقة وان خص بمنفصل فمجاز

باقية في الحكم الذي اثبت لها (أى أخرجه) أى الدلالة قبل وقت العمل على خروج بعض الجملة عن حكمها وهذا أحد اطلاقي التخصيص وهو المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم والاطلاق الآخرا تميز بعض العام أى الدلالة قبل الوقت على خروجه عن حكمه وخروج قبل وقت العمل التميز بعد دخوله فانه نسخ لا تخصيص وبعض الجملة كلها فانه نسخ والتميز المذكور (كأخراج المعاهدين) بفتح الهاء كما هو الشائع على الاسنة أى الذين عاهدوا المسلمين أى أعطوهم عهدا وموثقا أن لا يتعرضوا لهم أو يكسرها أى الذين عاهدوا المسلمين أى أخذوا منهم عهدا وموثقا أن لا يتعرضوا لهم أى الدلالة على خروجهم (من) حكم المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين أى الكفار بأشراك أو غيره (وهو) أى التخصيص بمعنى المخصص أى المفيد للتخصيص فيه استخدام أو وهو أى المخصص المفهوم من التخصيص (ينقسم الى) قسمين (متصل ومنفصل) قال العبد لانه اما ان لا يستقل بنفسه أو يستقل الاول

حكاه الشيخ ابو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخي وغيره من الخفية قال عبد الوهاب هو قول اكثرهم قال ابن برهان واليه مال القاضي ونقله عنه الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع واحتجوا بأنه مع التخصيص بمقتضى كلام واحد ومجابه بأنه ذلك المخصص المتصل هو القرينة التي كانت سببا لفهم ارادة الباقي من لفظ العموم وهو معنى المجاز ولا فرق بين قرينة قريبة أو بعيدة متصلة أو منفصلة وذهب عبد الجبار الى عكس هذا القول حكى ذلك عنه ابن برهان في الاوسط ولا وجه له وحكى الآمدى انه ان خص بدليل لفظي كان حقيقة في الباقي سواء كان ذلك المخصص اللفظي متصلاً أو منفصلاً وان خص بدليل غير لفظي كان مجازاً ولا وجه لهذا أيضاً لان القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية وحكى أبو الحسين في المعتمد عن عبد الجبار انه ان خص بالشرط والصفة فهو حقيقة والافه هو مجاز ولا وجه له ايضا وقد استدلل به بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع وقال أبو الحسين البصري ان كان المخصص مستقلاً فهو مجاز سواء كان عقلياً أو لفظياً وذلك كقول المتكلم بالعام أردت به البعض الباقي بعد الاخراج وان لم يكن مستقلاً فهو حقيقة فلا استثناء والشرط والصفة واختاره هذا غير الدين الرازي فإنه قال في الحصول والمختار قول أبي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازاً والافلا وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات وأما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلاني وفي هذين القسمين يكون العموم مجازاً والدليل عليه أن اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فإذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملاً في غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز (فان قالت) لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص (قالت) فتح هذا الباب يفضي الى أن لا يوجد في الدنيا مجاز أصلاً لانه لا نظراً لا يمكن أن يقال أنه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازاً عنه والى الكلام في أن العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا انتهى * ويحاج عنه بمنع كونه يفضي الى ذلك ومجرد أمكان ان يقال لا اعتبار به بل الاعتبار بالدلالة الكائنة في نفس الدال مع عدم فتح باب الامكان المفضي الى سد باب الدلالة مطلقاً فضلاً عن سد باب مجرد المجاز وحكى الآمدى عن أبي بكر الرازي أنه ان بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة والافه هو مجاز واختاره الباجي من المالكية وهذا لا ينبغي أن يعد مذهباً مستقلاً لانه لا بد أن يبقى أقل الجمع وهو محل الخلاف ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي أن محل الخلاف فيما اذا كان الباقي أقل الجمع فاما اذا بقي واحداً أو اثناً كما لو قل لو تكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة فانه يصير مجازاً بخلاف لانه اسم جمع والواحد والاثنان ليسا بجمع انتهى * وهكذا لا ينبغي أن يعد مذهباً مستقلاً ما اختاره إمام الحرمين من انه يكون حقيقة فيما بقي ومجازاً فيما أخرج لان محل النزاع هو فيما بقي فقط هل يكون العام فيه حقيقة أم لا.

(المسئلة السابعة والعشرون) اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا ومحل الخلاف فيما اذا خص بمعين اما اذا خص بمبهم كما لو قال تعالى اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتاج به على شيء من الافراد بخلاف اذا مهن فرداً لا يجوز ان يكون هو المخرج وايضاً اخراج المجهول من المعلوم بصيره مجهولاً وقد نقل الاجماع على هذا جماعة منهم القاضي أبو بكر وابن السمعاني والاصفهاى قال الزركشى في البحر وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح وقد حكى ابن برهان في الوحي الخلاف في هذه الحالة وبالغ فصيح العمل به مع الابهام واعتل بأن اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى أن نعمل بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام وانما يكون معارضاً عند العلم * قال الزركشى وهو صريح في الاضراب عن المخصص والعمل بالعام في جميع أفراداه وهو بعيد وقد رداه لهندي هذا البحث بان المسئلة مفروضة في الاحتجاج

المتمصل والثاني المتمصل انتهى (فالمتمصل) أنواع منها (الاستثناء) أي اللفظ الدال عليه بمعنى مجموع الا أو احدى اخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال وتفسير الشارح في شرح جمع الجوامع الاستثناء بالدال عليه وان أمكن الحمل على الظاهر اذ نفس الاخراج بالا أو احدى أخواتها لا يفيد التخصيص فقولته (وسياتي بيانه) أي نفس الاستثناء من قيل الاستخدام (و) منها (الشرط) بمعنى صيغة (نحو) ان جاؤك من رأكرم بني تميم ان جاؤك وانما تفسير قوله ان جاؤك بقوله (أي الجائين) منهم ليتضح التخصيص الذي هو اخراج البعض وابقاء البعض لظهوره في انقسامهم الى جاء وغيره اذ قد يتوهم ان المراد تعليق الامر باكرام الجملة على محي الجملة ولا تخصيص فيها هو ظاهر فان قلت عند محي الجملة يكون مأمورا باكرامها فلا يشمل التخصيص اذ لا اخراج فيه قلت المعبر في التخصيص هو الاخراج بحسب الدلالة دون الواقع (و) منها (التقييد بالصفة) وهي هنا ما أفاد معنى في الموصوف من نعت وحال وغيرهما فخرجت الكاشفة ونحوها وسواء المتأخرة

بفي الكل المخصوص وغيره ولا قائل به انتهى * وقال بعض الشافعية باحالة هذا محتجا بأن البيان لا يتأخر وهذا يؤدي الى تأخره ثم أما اذا كان التخصيص مبين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال

(الاول) انه حجة في الباقي واليه ذهب الجمهور واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من محققي المتأخرين وهو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لان اللفظ العام كان متناولا للكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فاجراج البعض منها بمخصص لا يقتضي افعال دلالة اللفظ على ما بقي ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل للزم الدور وهو محال وايضا مقتضى للعمل به فيما بقي موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود فوجد مقتضى وعدم المانع فوجب ثبوت الحكم * وايضا قد ثبت عن سلف هذه الامة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع * وايضا قد قيل انه مأمون عموم الاوقد خص وان لا يوجد عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة فيما بقي لازم ابطال كل عموم ونحن نعلم ان غالب هذه الشريعة المطهرة انما ثبتت بعمومات

(القول الثاني) انه ليس بحجة فيما بقي واليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور كما حكاه صاحب المحصول وحكاه الفخار الشافعي عن اهل العراق وحكاه الغزالي عن القدرية قال ثم منهم من قال يبقى أقل الجمع لانه المتيقن قال أمام الحرمين ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والخفية والجائين وابنه الى أن الصيغة الموضوعية للعموم اذا خضت صارت محملة ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات الا بدليل كسائر المجازات واليه مال عيسى بن أبان انتهى * واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض وسائر ما تحته من المراتب مجازات واذا كانت الحقيقة غير مرادة وتعددت المجازات كان اللفظ محملا فيها فلا يحمل على شيء منها وأجيب بأن ذلك انما يكون اذا كانت المجازات متساوية ولادليل على تعيين أحدها وما قدمنا من الأدلة فقد دلت على حمله على الباقي فيصار اليه

(القول الثالث) انه ان خص بتمصل كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقي وان خص بمتصل فلا بل يصير محملا حكاه الأستاذ أبو منصور عن الكرخي ومحمد بن شعاع التاجي بالثلثة والحليم قال أبو بكر الرازي كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يقول في العام اذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ وكان يفرق بين الاستثناء المتمصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ فيقول أن الاستثناء غير مانع بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى انتهى * ولا يخفك ان قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى ليس عليها دليل وقوله وصار حكمه الخ ضم دعوى الى دعوى والاصل بقاء الدلالة والظاهر يقتضي ذلك فن قال برفعها أو بعدم ظهورها لم يقبل منه ذلك الابدليل ولا دليل أصلا

(القول الرابع) ان التخصيص ان لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به كما في قوله تعالى (اقتلوا المشركين) لان قيام الدلالة على المنع من قتل اهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وان كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط لا ينبي عنه الظاهر لم يحز التعلق به كما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لان قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لاشبهه للسارق فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لا ينبي عنه ظاهر اللفظ واليه ذهب أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي ومجابه عنه بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على ما بقي بعد التخصيص وهي كائنة في الموضعين والاختلاف بكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض الآخر باعتبار أمر خارج لا يقتضي ما ذكره من التفرقة المفضية الى سقوط

(نحو) الفقهاء من قولك

(أكرم بني تميم الفقهاء) فخرج غير الفقهاء والمتقدمة نحو أكرم فقهاء بني تميم وفي المتوسطة نحو أكرم بني

تميم الفقهاء وبني سليم تردد واختار رجوعها لما بعدها أيضا (والاستثناء) نفسه (أخراج ما) أي الدلالة على خروج شيء من حكم الكلام أي بالأو أحادي أخواتها وكأن سكوتها عن ذلك لظهوره فخرج نحو استثنى زيدا فلا يسمى استثناء في الاصطلاح وإن كان مثله هنا (لولا) أي لولا ذلك الإخراج موجود (لدخل) أي لحكم بدخول (ذلك) الشيء (في) حكم (الكلام) المخرج منه (نحو) إخراج زيدا من الجحى في (نحو) جاء القوم (لا زيدا) وهذا - بد الاستثناء المتصل وهو

ما يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه وسكت عن المنقطع وهو ما لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه نحو جاء القوم إلا الحميم أما للاقتصار على الأصل وأما لأن المنقطع لا يخص على ما صرح به العنيد لكن فيه نظري بناء في الأصل وحاصله أن في المنقطع إخراجا من حكم المفهوم والتخصيص شامل لمثل ذلك كما يعلم من شرحه السابق وهل يشترط في المتصل وجوب

دلالة الدال أصلا وظاهرا

(القول الخامس) أن كان لا يتوقف على البيان قبل التخصيص ولا يحتاج إليه كاقولوا المشركين فهو حجة لأن مراده بين قبل إخراج الذمى وإن كان يتوقف على البيان ويحتاج إليه قبل التخصيص فليس بحجة كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) فإنه يحتاج إلى البيان قبل إخراج الحائض ونحوها واليه ذهب عبد الجبار وليس هو بشيء ولم يدل عليه دليل من عقل ولا نقل ■

(القول السادس) أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع لأنه المتعين ولا يجوز فيما زاد عليه هكذا حكى هذا المذهب القاضي أبو بكر والغزالي وابن القشيري وقال أنه تحكم وقال الصفي الهندي لعله قول من لا يجوز تخصيص التثنية * وقد استدلل لهذا القائل بأن أقل الجمع هو المتيقن والباقي مشكوك فيه ورد بمنع كون الباقي مشكوكا فيه لما تقدم من الأدلة ■

(القول السابع) أنه يتمسك به في واحد فقط حكاه في المنحول عن أبي هاشم وهو أشد تحكما مما قبله (القول الثامن) الوقف فلا يعمل به إلا بدليل حكاه أبو الحسين بن القطان وجعله مغايرا لقول عيسى ابن أبان ومن معه وهو مدفوع بأن الوقف إنما يحسن عند توازن الحجج وتعارض الأدلة وليس هناك شيء من ذلك ■

(المسئلة الثامنة والعشرون) إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفرادها مما حق العموم أن يتناوله كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) فهل يدل ذكر الخاص على أنه غير مراد باللفظ العام أم لا وقد حكى الرويان في البحر عن والده في كتاب الوصية أنه حكى اختلاف العلماء في هذه المسئلة فقال بعضهم هذا المخصوص لا يدخل تحت العام لأننا جعلناه داخلا تحته لم يكن لأفراده بالذكر فائدة به قال الزركشي في البحر وعلى هذا جرى أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جنى وظاهر كلام الشافعي يدل عليه فإنه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر أنه يدل على أن الصلاة الوسطى ليست العصر لأن العطف يقتضي المغايرة فالرويان أيضا وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكرة هو داخل تحت العموم وفائدته التأكيد وكأنه ذكر مرة بالعموم ومرة بالمخصوص وهذا هو الظاهر وقد أوضحنا هذا المقام بما لا مزيد عليه في شرحنا للمتنقي وهو إذا كان المعطوف خاصا فاختلفو أهل يقتضي تخصيص المعطوف عليه أم لا فذهب الجمهور إلى أنه لا يوجبها وقالت الحنفية يوجبها وقيل بالوقف وهو مثال هذه المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فقال الأولون لا يقتل المسلم بالنمى لقوله لا يقتل مؤمن بكافر وهو عام في الحرب والنمى لأنه نكرة في سياق النفي وقالت الحنفية بل هو خاص والمراد به الكافر الحربي بقرينة عطف الخاص عليه وهو قوله ولا ذو عهد في عهده فيكون التقدير ولا ذو عهد في عهده بكافروا والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط بالاجماع لأن المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فقال الأولون وهذا التقدير ضعيف لوجوه (أحدها) أن العطف لا يقتضي الاشتراك بين المتعاطفين من كل وجه (الثاني) أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج إلى إضمار قوله بكافر لأن الإضمار خلاف الأصل والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل وقد صرح أبو عبيد في غريب الحديث بذلك فقال أن قوله ولا ذو عهد جملة مستأنفة وإما قيده بقوله في عهده لأنه لو اقتصر على قوله ولا ذو عهد لتوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج منه لا يقتل فلما قال في عهده علمنا اختصاص النهي بحالة العهد (الثالث) أن حمل الكافر المذكور على الحربي لا يحسن لأن أهدار دمه معلوم من الدين بالضرورة فلا يتوهم أحد قتل مسلم به به وقد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسئلة وليس هناك ما يقتضي التطويل به وقد قيل على ما ذهب إليه الأولون ما وجه الارتباط بين الجملتين إذ لا يظهر مناسبة لقوله ولا ذو عهد في عهده مطلقا مع قوله لا يقتل مسلم بكافر * وأجاب عن

دخول المستثنى في المستثنى

منه حتى لا يصح جأهني

رجال الازيد على الاستثناء

أو يكفى جواز الدخول

خلاف وأكثر التهمة على

الاول كما قاله الرضى (وانما

يصح) الاستثناء (بشرط

أن يبقى) بعد الاستثناء

(من المستثنى منه شيء)

وان قل (نحوه على

عشرة الاتسعة) فيلزمه

واحد (فلو) لم يبق منه

شيء كالمثل (قال) قائل له

على عشرة (الاعشرة لم

يصح) الاستثناء فتلزمه

العشرة نعم ان أتبعه

باستثناء آخر صح كقوله

له على عشرة الاعشرة الا

خمسة صح فتلزمه خمسة

وكأنه قال له على عشرة

الاعشرة ناقصة خمسة

وهو بمعنى الا خمسة واستثنى

بعضهم الوصية فيصح فيها

الاستثناء المستغرق

ويكون رجوعا نحو

أوصيت له بمائة الامائة

وفيه بحث في الاصل

(ومن شرطه) أى من

شروط صحة الاستثناء

(أن يكون) أى الاستثناء

بمعنى الصيغة وهى الامع

متعلقها ففيه استخدام

(متصلا) عرفا لاحسا فلا

يضر انفصاله بنحو سكتة

تنفس أو تعب أو طول

كلام (بالكلام)

المستثنى منه (فلو) ..

انفصل عنه عرفا كالمثل

قال جاء القوم ثم قال

بعديوم الازيد لم يصح

ذلك الشيخ أبو اسحق المروزي بأن عداوة الصحابة رضى الله عنهم الكفار كانت شديدة جدا فلما قال عليه الصلاة والسلام لا يقتل مسلم بكافر حتى ان ينجر هذا عدد الكلام (١) فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره فعقبه بقوله ولا ذو عهد في عهده

(المسئلة التاسعة والعشرون) نقل الغزالي والآمدى وابن الحاجب الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واحتفلوا في قدر البحث والاكثر قالوا الى أن يغلب الظن بعدمه وقال القاضى أبو بكر الباقلاني الى القطع به وهو ضعيف اذ القطع لا سبيل اليه واشترطه يفضى الى عدم العمل بكل عموم واعلم أن في حكاية الاجماع نظرا فقد قال في المخصص لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فينشد يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصصة * واحتج الصيرفي بأمرين (أحدهما) لو لم يحجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يحجز التمسك بالحقيقة الا بعد البحث هل يوجد ما يقتضى صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذلك مثله بيان الملازمة انه لو لم يحجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراطهما في الحكم وبيان ان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول الى المجاز هو أن ذلك غير واجب في العرف بدليل أنهم يحملون الالفاظ على ظاهرها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول أم لا واذا وجب ذلك في العرف وجب أيضا في الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (والامر الثاني) أن الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم التخصيص فيكفى في اثبات ظن الحكم واحتج ابن شريح أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة وأن لا يكون والاصل أن لا يكون حجة ابقاء لشيء على حكم الاصل والجواب أن ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة لأن اجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن انتهى كلام المخصص * وما ذكره من أن ما وجب في العرف وجب في الشرع ممنوع وما استدلل به زاعما انه من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت من وجه معتبر ولا شك أن الاصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذي تعبد الله به ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره * (المسئلة الموفية ثلاثين) في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أريد به المخصوص ما كان المراد أقل وما ليس بمراد هو الاكثر وقال أبو على بن أبي هريرة العام المخصوص المراد به هو الاكثر وما ليس بمراد هو الاقل قال ويفترقان (٢) أن العام الذي أريد به المخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل وما ليس بمراد باللفظ أكثر (والثاني) أن المراد فيما أريد به المخصوص متقدم على اللفظ وفيما أريد به للعموم متأخر عن اللفظ أو مقترن به وقال ابن دقيق

(١) كذا بالاصل ولعله ظن أن يجر هذا الكلام الى أن تحملهم الخ

(٢) كذا بالاصل وأقول عبارة ملخصه حصول المأمول نصها قال ويفترقان في أن العام الذي أريد به المخصوص لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالاكثر اظهر والله أعلم ان ابن أبي هريرة فرق بينهما بثلاثة وجوه هذين الوجهين الموجودين معنا والوجه الثالث الذي في العبارة التي نقلناها لك وعلى هذا فاعل الأصل هكذا ويفترقان من ثلاثة وجوه الا ولأن العام الخ ويدل عليه قوله والثاني وبعدها قوله والثالث ان العام الذي أريد به المخصوص لا يصح الخ

الاستثناء وترك بقية
الشروط المبنية في
المبسوطات اختصارا
وظاهر أن المراد بالاتصال
بحسب الوجود فلا يضر
معه الانفصال بحسب
الاعلام (ويجوز تقديم
لفظ (المستثنى) مع أداة
الاستثناء كما هو ظاهر
(على) لفظ (المستثنى)
منه نحو (التقديم الذي في
(ما قام الازيد أحد ويجوز
الاستثناء (لشيء) (من
الجنس) له أي مما هو
بعضه (كما) أي
كلا استثناء الذي (تقدم)
في الامثلة (ومن غيره
نحو) (الاستثناء الذي في
(جاء القوم الا الحير)
ونحو له على ألف درهم
الا ثوبا فيلزمه ألف ناقص
قيمة ثوب يرجع في بيان
قيمه اليه (والشرط
المخصص) وهو الصيغة
(يجوز أن يتقدم على
المشروط) به (نحو أن
جاءك بنو تميم فأكرمهم)
ولما تشابه المطلق والمقيد
العام والخاص كما هو ظاهر
جمعهما معهما في مبحثهما
حيث قال هنا (والمقيد)
أي واللفظ المقيد
(بالصفة) لان التقيد
والاطلاق من عوارض
الافاظ باعتبار معانيها
اصطلاحا كما قاله
الاصفهانى قال وان أطلق
على الثانى فلا مشاحة في
الاصطلاح اه وحينئذ
فاللائق كما هو ظاهر ان يراد

العيد في شرح العنوان يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام
مخصوص فان الثانى أعم من الاول ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا مادلا عليه ظاهر العموم ثم أخرج
بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص ويقال إنه منسوخ بالنسبة
الى البعض الذى أخرج وهذا متوجه اذا قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام مریدا به بعض ما يتناول به قال
الزركشى وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين (أحدهما) أن المتكلم اذا أطلق اللفظ العام فان أراد به
بعضا معينا فهو العام الذى أريد به الخصوص وان أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص بمثاله قام
الناس فاذا أردت اثبات القيام لزيد مثلا لا غير فهو عام أريد به الخصوص وان أردت به سلب القيام عن زيد
فهو عام مخصوص (والثانى) أن العام الذى أريد به الخصوص انما يحتاج الى دليل معنوى يمنع ارادة الجميع فيتعين
له البعض والعام المخصوص يحتاج الى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء والغاية قال وفرق بعض
المتأخرين بأن العام الذى أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناول وهو مجاز قطعاً لانه
استعمال اللفظ في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره قال وشرط الارادة في هذا أن تكون مقارنة لأول
اللفظ ولا يكفى طرفها في اثباته لان المقصود منها نقل اللفظ من معناه الى غيره واستعماله في غير موضعه وليس
الارادة فيه اخراجا لبعض المدلول بل ارادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضعه كما يراد باللفظ مجازاً وهو أما
العام المخصوص فهو العام الذى أريد به معناه مخرجاً منه بعض أفراد فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا تأخرها
عنه بل يكفى كونها في أثنائه كالمشقة في الطلاق وهو هذا موضع خلافهم في أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة
ومنشأ التردد أن ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مراداً به الباقي أولاً وهو يقوى كونه حقيقة لكن
الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه الى غيره وقال على بن عيسى النحوى اذا أتى
بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز الا في بعض المواضع اذا صار الاظهر الخصوص كقولهم غسلت ثيابى
وصرمت نحلى وجاءت بنو تميم وجاءت الأزد انتهى * قال الزركشى وظن بعضهم أن الكلام في الفرق بينهما بما
أثاره المتأخرون وليس كذلك فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعى وجماعة من أصحابنا في قوله تعالى
(وأحل الله البيع) هل هو عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص انتهى ولا يخفى أن العام الذى أريد به
الخصوص هو ما كان مصحوباً بالقرينة عند التكلم به على ارادة المتكلم به بعض ما يتناول به عمومه وهذا
لا شك في كونه مجازاً لا حقيقة لأنه استعمال اللفظ في بعض ما وضع له سواء كان المراد منه أكثره أو أقله فانه
لا مدخل للتفرقة بما قيل من ارادة الاقل في العام الذى أريد به الخصوص و ارادة الاكثر في العام المخصوص *
وبهذا يظهر لك أن العام الذى أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العام المخصوص فهو الذى لا تقوم
قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد بعض أفراده فيبقى متناولاً لأفراده على العموم وهو عند هذا التناول
حقيقة فاذا جاء المتكلم بما يدل على اخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز

(الباب الرابع فى الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسألة)

(المسألة الاولى فى حده) فقيل الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد ويعترض عليه بأن تقيده
بالوحدة غير صحيح فان تخصيص العام قديكون باخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقديكون باخراج نوع من
أنواعه أو صنف من أصنافه الا أن يراد بالمسمى الواحد ما هو أعم من أن يكون فرداً أو نوعاً أو صنفاً لكنه
يشكل عليه اخراج أفراد متعددة نحواً كرم القوم الا زيداً وعمر أوبكر انتهى يرد على هذا الحد أيضاً أنه يصدق
على كل دال على مسمى واحد سواء كان مخرجاً أولاً * قيل في حده هو ما دل على كثرة مخصوصة ويعترض عليه
بأن التخصيص قديكون بفرد من الأفراد نحواً كرم القوم الا زيداً وليس زيد وحده بكثرة * وأيضاً يعترض عليه
بأنه يصدق على كل لفظ يدل على كثرة سواء كان مخرجاً من عموم أم لا الا ان يراد بهذين الحدين تحديد الخاص

بالصفة اللفظيا يضاهي
 أن يراد بها الأعم من التعت
 التحوى فيدخل المضاف
 كسائمة الغنم والمضاف
 اليه كغنم السائمة (يحمل
 عليه المطلق) عن ذلك
 المقيد بأن يحكم بأنه أريد
 منه ذلك المقيد دون غيره
 ان اقتضى القياس حمله
 عليه لا مطلقا بأن وجد
 الجامع بينهما كما هو مراد
 الشافعي رضى الله عنه
 عندا كثر أصحابه كما قاله
 العلامة العبد وغيره
 وأطلق عزوه للشافعي في
 جمع الجوامع وغيره وان
 أطب بعض المخالفين في
 زعمه فساد القياس هنا
 بما بسطت رده في الأصل
 لكن محل الجدل اذا
 اختلف سببها واتحد
 حكمها أو اتحد سببها
 واختلف حكمها فالاول
 (كالرقبة) أى كلفظ رقة
 فانها (قيدت بالايان)
 حيث وصفت بما يتضمنه
 (في بعض المواضع كما) أى
 كالتيقيد الذي (في) آية
 (كفارة القتل) في قوله
 تعالى فيها فتحرير رقبة
 مؤمنة أى عليه (وأطلقت)
 عن التقييده (في بعض
 المواضع كما) أى كالإطلاق
 الذي (في) آية (كفارة
 الظهار) في قوله تعالى
 فيها فتحرير رقبة والسبب
 في الموضعين مختلف اذ هو
 في الاول القتل وفي الثاني
 الظهار والحكم فيه واحد
 وهو وجوب التحرير أى

من حيث هو خاص واما التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا فهو في اللغة الأفراد ومنه الخاصة وفي الاصطلاح
 تميز بعض الجملة بالحكم كذا قال ابن السمعاني * ويرد عليه العام الذي أريد به الخصوص * وقيل بيان ما لم يرد
 باللفظ العام ويرد عليه أيضا بيان ما لم يرد بالعام الذي أريد به الخصوص وليس من التخصيص * وقال العبادي
 التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه بأن التخصيص هو بيان ما لم يرد بالعام لا بيان ما أريد به * وأيضا
 يدخل فيه العام الذي أريد به الخصوص * وقال ابن الحاجب التخصيص قصر العام على بعض مسمياته واعتراض
 عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال * وقال أبو الحسين هو اخراج
 بعض ما يتناوله الخطاب عنه واعتراض عليه بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب
 بتقدير عدم المحصص وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص
 وفيه مورد * وأجيب بأن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو
 الخصوص في اللغة فتغايير افلا دور * قال الفحل الشاشي اذا ثبت تخصيص العام ببعض ما شتمل عليه علم أنه غير
 مقصود بالخطاب وان المراد ما عداه ولا نقول إنه داخل في الخطاب فخرج منه بدليل والالكان نستخا ولم يكن
 تخصيصا فان الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان ما قصد باللفظ العام قال الكيا الطبري
 والقاضي عبد الوهاب معنى قولنا إن العموم مخصوص أن المتكلم به قد أراد بعض ما وضع له دون بعض وذلك
 مجاز لأنه شبيه بالخصوص الذي يوضع في الأصل للخصوص واردة البعض لاتصيره موضوعا في الأصل لذلك ولو
 كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وانما يصير خاصا بالقصد كالامر بصير أمر بالطلب والاستدعاء وقد
 ذكر مثل هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي * وأما الخصوص فقل هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح
 له لا لجميعه ويعترض عليه بالعام الذي أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا لواحد المعين الذي لا يصلح
 الا له ويعترض على تقييده بالوحدة مثل ما تقدم * قال العسكري الفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو
 ما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختص بالوضع لا بالارادة * وقيل الخاص ما يتناول
 امر او احدا بنفس الوضع والخصوص أن يتناول شيأ دون غيره وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير * وأما المحصص
 فيطلق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مخصصا للعام بمعنى أنه أراد به بعض ما تناوله ويوصف الناصب
 لدلالة التخصيص بأنه مخصص ويوصف الدليل بأنه مخصص كما يقال السنة تخصص الكتاب ويوصف المعتقد
 لذلك بأنه مخصص * واذا عرفت أن المقصود في هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص فالاولى
 في حده ان يقال هو اخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المحصص *

(المسئلة الثانية) في الفرق بين النسخ والتخصيص * اعلم أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ
 لا شرا كهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الأصول الى بيان الفرق بينهما من وجوه
 (الاول) أن التخصيص ترك بعض الاعيان والنسخ ترك الاعيان كذا قال الاستاذ الاسفرائني (الثاني)
 أن التخصيص يتناول الازمان والاعيان والاحوال بخلاف النسخ فإنه لا يتناول الا الازمان قال الغزالي وهذا
 ليس بصحيح فان الاعيان والازمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الازمان والتخصيص
 يرد على الفعل في بعض الاحوال انتهى * وهذا الذي ذكره هو فرق مستقل فينبغي أن يكون هو الوجه الثالث
 (الوجه الرابع) ان التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الافراد ذكره
 البضاوي (الوجه الخامس) أن النسخ تخصيص الحكم زمان معين بطريق خاص بخلاف التخصيص قاله
 أيضا الاستاذ واختاره البضاوي واعتراض عليه امام الحرميين (الوجه السادس) ان التخصيص قليل والنسخ
 تبدل حكاه القاضي ابو الطيب عن بعض اصحاب الشافعي واعتراض بأنه قليل الفائدة (السابع) أن النسخ
 يتطرق الى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد أو اشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرق الا الى الاول

سببها أى في ذاته فلا ينافي أن آية القتل وأردة في الخطأ ولا حرمة فيه على الخطيء كما أن الظاهر قد لا يحرم لنحو جهل يعذر به والثاني كلفظ الأيدي فإنها أطلقت في بعض المواضع كما في قوله تعالى في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم وقيدت في بعض المواضع بالمرافق كما في قوله تعالى في آية الوضوء فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إلى المرافق وسبب الحكم فيهما واحد وهو الحدث وحكمهما مختلف فانه في الأول وجوب المسح وفي الثاني وجوب الغسل والجامع بينهما اشتراكهما في سبب حكمهما (فيحمل) في القسمين (المطلق) وهو لفظ رقبة في الموضع الثاني من مثال القسم الأول ولفظ أيدي في الموضع الأول من مثال الثاني (على المقيد) وهو رقبة مؤمنة في الأول وأيديكم إلى المرافق في الثاني بأن يحكم بأن المراد من الرقبة المطلقة الرقبة المؤمنة ومن الأيدي المطلقة الأيدي إلى المرافق حتى يشترط إيمان الرقبة في أجزاء كفارة الظهار ومسح الأيدي بالتراب إلى المرافق أى معها في أجزاء التيمم بالقياس في الأول على كفارة القتل

ومنهم من عبر عن هذا بعبارة أخرى فقال التخصيص لا يدخل في الأمر بما موروا واحد والنسخ يدخل فيه (الثامن) أن التخصيص يبق دلالة اللفظ على ما بقي تحته حقيقة كان أو مجازاً على الخلاف السابق والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية (التاسع) أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص (العاشر) أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ولا يجوز التخصيص قال القرافي وهذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً (١) أو المراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ (الحادي عشر) أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فإنه بيان المراد باللفظ العام ذكره الفقهاء الشافعي والعبادي في زيادته (الثاني عشر) أن التخصيص بيان ما أريد بالعموم والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ ذكره الماوردي (الثالث عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون مقترناً بالعام أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه ولا يجوز أن يكون النسخ مقترناً بالعام أو متقدماً عليه (الرابع عشر) أن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع (الخامس عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون بالاجماع والنسخ لا يجوز أن يكون بالاجماع (السادس عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون في الاخبار والأحكام والنسخ يختص بأحكام الشرع (السابع عشر) أن التخصيص على الفور والنسخ على التراخي ذكره الماوردي قال الزركشي وفيه نظر (الثامن عشر) أن تخصيص المقطوع بالمظنون واقع ونسخه غير واقع وهذا فيه ما سيأتي من الخلاف (التاسع عشر) أن التخصيص لا يدخل في غير العام بخلاف النسخ فإنه يرفع حكم العام والخاص (الموفي عشرين) أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عدا ما والنسخ يحقق أن كل ما يتناوله اللفظ مراد في الحال وإن كان غير مراد فيما بعده وهذا جملة ما ذكره من الفروق ■ وغير خاف عليك أن بعضها غير مسلم وبعضها يمكن دخوله في البعض الآخر منها ■

(المسئلة الثالثة) اتفق أهل العلم سلفاً وخلفاً على أن التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة لا يخفى على من له أدنى تمسك بها حتى قيل إنه لا عام إلا وهو مخصوص إلا قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) قال الشيخ علم الدين العراقي ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع أحدها قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكل ما سميت أمماً من نسب أو رضاع وإن علت فهي حرام ■ ثانيها قوله (كل من عليها فان) (كل نفس ذائقة الموت) ■ ثالثها قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) ■ رابعها قوله (والله على كل شيء قدير) واعترض على هذا بأن القدرة لا تتعلق بالمستحيلات وهي أشياء وقد أحق بهذه المواضع الأربعة قوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقد استدلل من لا يعتد به بما لا يعتد به فقال أن التخصيص يستلزم الكذب كما قال من قال بنى المجاز أنه ينفي فيصدق في نفيه وورد ذلك بأن صدق النفي إنما يكون بقيد العموم وصدق الإثبات بقيد الخصوص فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد وما قالوه من أنه يلزم البدء مردود بأن ذلك إنما يلزم لو أريد العموم الشامل لما خصص لكنه لم يرد ابتداء وإنما أريد الباقي بعد التخصيص وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف في جواز التخصيص ممن لا يعتد به بالأخبار لا بغيرها من الإنشاءات ومن جملة من قيده بذلك الآمدى وعلى كل حال فهو قول باطل ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل ■

(المسئلة الرابعة) اختلفوا في المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب (الأول) أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام واليه ذهب الأكثر وحكاها الآمدى عن أكثر أصحاب الشافعي قال واليه مال امام (١) كذا في الأصل وفي العبارة سقط ولعله وهو غير مسلم كما تبدل عليه عبارة القرافي في شرح التنقيح ونسخها وأما نسخ شريعة بشرية فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ولا في العقائد الكلية بل في بعض الفروع مع جوازه في الجميع عقلاً غير أنه لم يقع وإذا قيل أن شريعتنا نسخة لجميع الشرائع فعنناه في بعض الفروع خاصة

الحرمين ونقله الرازي عن ابي الحسين البصري ونقله ابن برهان عن المعتزلة قال الاصفهاني مانسبه الى مدى الى الجمهور ليس يجيد نعم اختاره الغزالي والرازي (المذهب الثاني) ان العام ان كان مفردا كمن والالف واللام نحو اقل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص الى اقل المراتب وهو واحد لان الاسم يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز الى اقل الجمع وذلك اما ثلاثة أو اثنان على الخلاف قاله القفال الشاشي وابن الصباغ قال الشيخ ابواسحق الاسفرائني لا خلاف في جواز التخصيص الى واحد فيما اذا لم تكن الصيغة جمعا كمن والالف واللام (المذهب الثالث) التفصيل بين ان يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز الى الواحد والافلا يجوز قال الزركشي حكاه ابن المطهر وهذا المذهب داخل في المذهب السادس كما سيأتي (المذهب الرابع) انه يجوز الى اقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم في اقل الجمع حكاه ابن برهان وغيره (المذهب الخامس) انه يجوز الى الواحد في جميع الفاظ العموم حكاه امام الحرم في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي ونقله ابن السمعاني في القواطع عن سائر اصحاب الشافعي ما عدا القفال وحكاه الاستاذ ابواسحق الاسفرائني في أصوله عن اجماع الشافعية وحكاه ابن الصباغ في العدة عن أكثر الشافعية وصححه القاضي أبو الطيب والشيخ أبو اسحق ونسبه القاضي عبد الوهاب في الافادة الى الجمهور (المذهب السادس) ان كان التخصيص بمتصل فان كان بالاستثناء أو البدل جاز الى الواحد نحو أكرم الناس الاجيال وأكرم الناس الاتميا وان كان بالصفة أو الشرط فيجوز الى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء أو اذا كانوا فضلاء وان كان التخصيص بمنفصل وكان في العام المحصور القليل كقولك قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة أو أربعة ولم تقتل سوى اثنين جاز الى اثنين وان كان العام غير محصور أو كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام هكذا ذكره ابن الحاجب واختاره قال الاصفهاني في شرح المحصول ولا نعرفه لغيره احتج الاولون بانه لو قال قاتل قتل كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عدل اغيا مخطئا في كلامه وهكذا لو قال أكرمتم كل العلماء ولم يكرم الا ثلاثة أو قتلتم جميع بني تميم ولم يقتل الا ثلاثة واحتج القائلون بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة بأن ذلك اقل الجمع على الخلاف المتقدم ويحاج بان ذلك خارج عن محل النزاع فان الكلام اتمها في العام والجمع ليس بعام ولا تلازم بينهما واستدل القائلون بجواز التخصيص الى واحد بأنه يجوز ان يقول أكرم الناس الا الاجيال وان كان العالم واحدا ويجب عنه بان محل النزاع هو ان يكون مدلول العام موجودا في الخارج ومثل هذه الصورة اتفاقية ولا يعتبر بها فالناس هنا ليس بعام بل هو للمعهود كافي قوله تعالى الذين قال لهم الناس فان المراد بالناس المعهود وهو نعيم بن مسعود والمعهود ليس بعام واستدلوا أيضا بانه يجوز ان يقول القاتل أكلت الحبز وشربت الماء والمراد الشيء اليسير مما يتناوله الماء والحبز وأجيب عن ذلك بأنه غير محل النزاع فان كل واحد من الحبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو لبعض الخارجى المطابق للمعهود والذهني وهو الحبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم والذي ينبغي اعتماده في مثل هذا المقام انه لا بد أن يبقى بعد التخصيص ما يصح أن يكون مدلول العام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات العربية ولا وجه لتقييد الباقي بكونه أكثر مما قد خص أو بكونه أقرب الى مدلول العام فان هذه الاكثرية والاقرية لا تقتضيان كون ذلك الاكثر الاقرب هما مدلول العام على التمام فانه بمجرد اخراج فرد من أفراد العام بصير العام غير شامل لأفراده كما يصير غير شامل لها عند اخراج أكثرها ولا يصح ان يقال ههنا ان الأكثر في حكم الكل لان النزاع في مدلول اللفظ ولهذا يأتي الخلاف السابق في كون دلالة العام على ما بقي بعد التخصيص من باب الحقيقة أو المجاز ولو كان المحرر فردا واحدا وإذا عرفت انه لا وجه للتقييد بكون الباقي بعد التخصيص أكثر أو أقرب الى مدلول العام عرفت أيضا انه لا وجه للتقييد بكونه جمعا لان النزاع في معنى العموم لا في معنى الجمع ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظا كمن وما والمعرف باللام وبين كونها

وفي الثاني على الوضوء وانما حمل المطلق على المقيد بالقياس كما تقرر (احتياطاً) أى لاجل احتياطنا في الخروج عن العدة لتيقن الخروج عنها بالعمل بالمقيد سواء كان التكليف في الواقع بالمقيد أو بالمطلق بخلاف العمل بغير المقيد اذ قد يكون التكليف في الواقع بالمقيد فلا يحصل الخروج عن العدة للاخلال بالمقيد فظهر انه لا منافاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطاً وكون الحمل بطريق القياس اذ لا تضاد ولا تناقض بينهما فهو تعليل للحمل بطريق القياس وظاهر انه يجمع الوجوب فلا ينافي وجوب القياس فانه يجب عند توفر شروطه ويحتمل أن تعليل الشارح بالاحتياط مبنى على القول الآخر ان الحمل هنا لا بطريق القياس كما هو المتبادر منه وان خالف ما تقرر عن الشافعي رضى الله عنه أما اذا اتحد سببها وحكمها ففيه تفصيل بينه مع شروط الحمل فما اذا اختلف السبب واتحد الحكم وفوائد آخر في الاصل ولما فرغ من المخصص المتصل وحمل المطلق على المقيد شرع في المخصص المنفصل وكانه

لم يثبت هو ولا الشارح على ذلك لظهوره فقال (ويجوز تخصيص) بعض (الكتاب) أي القرآن الكريم غالب عليه اسم الكتاب في عرف الشرع (بالكتاب) أي بعض آخر منه وان تأخر ورود العام وأوجب التاريخ خلافا لجمع منهم المصنف (نحو قوله تعالى ولا تتكحوا المشركات) الشامل للمحصنات الكتابيات وقضية امتناع نكاحهن فانه (خص) أي قصر على غير المحصنات الكتابيات حتى يجوز نكاحهن (بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم أي حل لكم) فحذف الخبر لدلالة ما قبله عليه (و) يجوز (تخصيص) بعض (الكتاب بالسنة) أي بعض منها وهي أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وهمة وإشاراته وان لم تكن متواترة عند الجمهور وقال العلامة العبد انه الحق وبه قال الأئمة الأربعة انتهى وذلك (كتخصيص) لفظ الأولاد في (قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم) وانه (إلى آخره الشامل للولد الكافر) أي قصره على غير الكافر (بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) فان الكافر فيه شامل للولد الكافر لكن لقائل أن يقول ان كلا

غير مفردة فان هذه الصيغ التي الفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة والاعتبار انما هو بالمعنى لا بمجرد الالفاظ

(المسئلة الخامسة) اختلفوا في المحصن على قولين حكاهما القاضي عبد الوهاب في المخلص وابن برهان في الوجيز (أحدهما) انه ارادة المتكلم والدليل كاشف عن تلك الارادة (وثانيهما) انه الدليل الذي وقع به التخصيص واختار الاول ابن برهان وفخر الدين الرازي في محصوله فانه قال المحصن في الحقيقة هو ارادة المتكلم لانها المؤثرة ويطلق على الدال على الارادة مجازا وقال أبو الحسين في المعتمد العام يصير عندنا خاصا بالادلة ويصير خاصا في نفس الامر بارادة المتكلم * والحق ان المحصن حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخص بالارادة استد التخصيص الى ارادته فجعلت الارادة مخصصة ثم جعل ما دل على ارادته وهو الدليل اللفظي أو غيره مخصصا في الاصطلاح والمراد هنا انما هو الدليل فنقول المحصن للعام اما ان يستقل بنفسه فهو المنفصل واما ان لا يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل * فالمنفصل سيأتي ان شاء الله وأما المتصل فقد جعله الجمهور أربعة أقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد القرافي وابن الحاجب بدل البعض من الكل وتابع الاصفا في ذلك قائلا انه في نية طرح ما قبله قال القرافي وقد وجدت بالاستقراء اثني عشر. هذه الخمسة وسبعة أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المسكان والمجرور مع الجار والتمييز والمفعول معه والمفعول لاجله فهذا اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه * ومضى اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه (المسئلة السادسة) لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم الا زيدا وهو المتصل ولا تخصيص الابوه وأما المنقطع فلا يخص به نحو جاني القوم الاحمارا فالمتصل ما كان اللفظ الاول منه يتناول الثاني وفي معنى هذا ما قيل أن المتصل ما كان الثاني جزء من الاول والمنقطع ما لا يكون اثنان جزء من الاول قال ابن السراج ولا بد في المنقطع من أن يكون الكلام الذي قبله لا قد دل على ما يستثنى منه قال ابن مالك لا بد فيه من تقدير الدخول في الاول كقولك قام القوم الاحمارا فانه لما ذكر القوم تبادر الذهن الى أتباعهم المألوفة فذكر الحمار في الاستثناء لذلك فهو مستثنى تقديرا قال أبو بكر الصيرفي يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن يشترط ان يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما والا لم يحز كقوله

وبلدة ليس بها أنيس ■ الا ليعافير والا لعيس

فاليعافير قد توائس فكأنه قال ليس بها من يؤانس به الا هذا النوع * وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فقال الزركشي من أهل اللغة من أنكره وأوله تأويله رده به الى الجنس وحينئذ فلا خلاف في المعنى وقال العبد في شرحه مختصر المنتهى لا تعرف خلافا في محته لغة * واختلفوا أيضا هل وقع في القرآن أم لا فانكر بعضهم وقوعه فيه وقال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن الا أعجمي * واختلفوا أيضا هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب (المذهب الاول) انه حقيقة واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله ابن الجباز عن ابن حنبل قال الامام الرازي وهو ظاهر كلام التحويين وعلى هذا فاطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظي (المذهب الثاني) انه مجاز وبه قال الجمهور قالوا لانه ليس فيه معنى الاستثناء وليس في اللغة ما يدل على تسميته بذلك (المذهب الثالث) انه لا يسمى استثناء لاحقيقة ولا مجازا حكاه القاضي في التقریب والماوردي وقال الخلاف لفظي قال الزركشي بل هو معنوي فان من جعله حقيقة جوز التخصيص به والا فلا * ثم بعد الاختلاف في كونه حقيقة أم مجازا اختلفوا في حده ولا يتعلق بذلك كبير فائدة فقد عرفت انه لا يخص به ومحتا انما هو في التخصيص ولا يخص الا بالمتصل فلنقتصر على الكلام المتعلق به *

(المسئلة السابعة) قد قال قائل ان الاستثناء في لغة العرب متعذر لانه اذا قيل قام القوم الا زيدا فلا يدخلوا ما أن يكون داخلا في العموم أو غير داخل قال والقسمان باطلان أما الاول فلا أن الفعل لما نسب اليه مع القوم

من هذه الآية وهذا الحديث أعم من الآخر من وجه واحد من وجه وهو ظاهر وسيأتي فيما إذا كانا كذلك أنه أن اندفع التعارض بينهما بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وجب والاكما هنا احتيج الى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه فالجزم بالتخصيص هنا مخالف ذلك اللهم إلا أن يكون المقصود مجرد التمثيل مع قطع النظر عن صحته أو يكون الحكم بالتخصيص مبنيا على قيام دليل آخر على ارادة عموم الحديث للاولاد (و) يجوز (تخصيص) بعض (السنة) بالكتاب أي ببعض منه (تخصيص) حديث (الصحيحين) أي (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ) الشامل لحالة العذر بنحو فقد الماء أي قصره على غير حالة العذر (بقوله تعالى وان كنتم مرضى) وانه الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا) فانه يفيد قبول الصلاة أي صحتها مع الحدث حالة العذر بان يتيمم وهذا التخصيص صحيح (وان وردت السنة بالتيمم) أي بجوازه حالة العذر (ايضا) كما وردت بهذه الآية لأن ورود السنة بذلك كان (بعد نزول الآية) فلا يمنع التخصيص بالآية لتقديم

امتنع اخراجه من النسبة والا لزم تواردا لاثبات والنفي على محل واحد وهو محال وأما الثاني فلأن ما لا يدخل لا يصح اخراجه وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم تواردا للنفي والاثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الاخراج أما اذا كان كذلك فلا تواردا فنقول القائل جاءني عشرة الاثلاثة انما هو سبعة والاثلاثة قرينة ارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء بانه انكل كافي سائر الخصصات للعموم وردة ابن الحاجب بالاجماع على أن الاستثناء المتصل اخراج والعشرة نص في مدلولها والنص لا يتطرق اليه تخصيص وانما التخصيص في الظاهر قال الزركشي ومقاله من الاجماع مردود فان مذهب الكوفيين أن الاستثناء لا يخرج شيئا فاذا قلت قام القوم الازيدا فانك اخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيدوزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه قال بعض الحقبة وهذا الجواب الذي أجاب به الجمهور لا يستقيم غيره لان الله سبحانه قال (فلبث فيهم اربع سنين عامين) فلم أراد الا الف من لفظ الا فالتخفيف مراده عن ارادته فعمل انما أراد الا تسعمائة وخمسين من لفظ الا ف * وأجاب القاضى أبو بكر الباقلاني بان قول القائل جاءني عشرة الاثلاثة بمنزلة سبعة من غير اخراج وانهما كاسمين وضعا مسمى واحد أحدهما فرد والاخر مركب وجرى صاحب الحصول على هذا واختاره إمام الحرمين واستنكر قول الجمهور وقال انه محال لا يعتقده ليب قال ابن الحاجب وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة اذ لم يعمد فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ وضع بمعنى واحد لانا نقطع بأن دلالة الاستثناء بطريق الاخراج هو أجاب آخرون بأن المستثنى منه مراد بتمه ثم أخرج المستثنى ثم حكم بالاسناد بعده تقديرا وان كان قبله ذكر فالمراد بقولك عشرة الاثلاثة عشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت ثلاثة ثم أسند الى الباقي تقديرا فالمراد بالاسناد ما يلقى بعد الاخراج قال ابن الحاجب وهو انصحيح ورجحه الصفي الهندي وجماعة من أهل الاصول والفرق بين هذا الجواب والجواب الذي قبله بأن الافراد في هذا غير مرادة بكلمها وفي الجواب الذي قبله هي مرادة بكلمها والاستثناء انما هو لتفسير النسبة للدلالة على عدم المراد به أيضا الفرق بين هذه الثلاثة الاجوبة أن جواب الجمهور يدل على ان الثلاثة تخصيص وعلى الجواب الثاني ليست بتخصيص وعلى الثالث محتملة فليل الاظهر انها تخصيص وقيل ليست بتخصيص قال الماوردي أصل هذا الخلاف في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء فيه كقرينة غيرت وضع الصيغة أو لم تغيره وانما كشفت عن المراد بها فمن جعل أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها قال بالاول وينزل المستثنى والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عددهما ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة المجموع هو الدال على العدد المنفى ومن لم يجعل أسماء العدد كالنصوص فان العشرة استعملت في عشرة ناقصة جعل الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد بالمستثنى منه كإدلال قوله لا تقتلوا الرهبان على المراد بقوله اقتلوا المشركين * قال فالخاصل أن مذهب الاكثرين أنك استعملت العشرة في سبعة محجاز اذ دل عليه قوله الاثلاثة والقاضى وامام الحرمين عندها أن المجموع يستعمل في السبعة وابن الحاجب عنده أنك تصورت ماهية العشرة ثم حذفت منها ثلاثة ثم حكمت بالسبعة فكانه قال له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة أو عشرة الاثلاثة له عندي وكل من أراد أن يحكم على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه ثم أخرج الثلاثة ثم حكم كما أنك تخرج عشرة دراهم من الكيس ثم تزد منها اليه ثلاثة ثم تب الباقي وهي السبعة انتهى وهو الظاهر ما ذهب اليه الجمهور لان الاسناد انما يبين معناه بجميع أجزاء الكلام وعلى كل حال فالمسئلة قليلة الفائدة لان الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقرر مقتوعا به لا يتيسر لمنكر أن ينكره وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بخلاف وليس النزاع الا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله وما ذكرناه في المقام يكفي في ذلك ويندفع به تشكيك من شك في هذا الامر المقتوع به فلان طول باستيفاء ما قيل في أدلة تلك الاجوبة وما قيل عليها

(المسئلة الثامنة) يشترط في صحة الاستثناء شروط (الاول) الاتصال بالمستثنى منه لفظاً بأن يكون الكلام واحداً غير منقطع ويلحق به ما هو في حكم الاتصال وذلك بأن يقطعه لعذر كسعال أو عطاس أو نحوهما إما لا يعد فاصلاً بين اجزاء الكلام فان انفصل لا على هذا الوجه كان لغوا ولم يثبت حكمه * قال في المحصول الاستثناء اخرج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا أو ما أقيم مقامه والدليل على هذا التعريف أن الذي يخرج بعض الجملة عنها إما أن يكون معنوياً كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف وأما أن يكون لفظياً وهو إما أن يكون منفصلاً فيكون مستقلاً بالدلالة والا كان لغوا وهذا أيضاً خارج عن الحد أو متصلاً وهو إما التقييد بالشرط أو الصفة أو الغاية أو الاستثناء * أما التقييد بالصفة فالذي خرج لم يتناول لفظ التقييد بالصفة لانك اذا قلت أكرم من بنو تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لا يتناول القصار بخلاف قولنا أكرم مني تميم الا زيدا فان الخارج وهو زيد تتناوله صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط * وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلية كما في قوله تعالى (الى المرافق) بخلاف الاستثناء فثبت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه انتهى * وقد ذهب الى اشتراط الاتصال جهور أهل العلم وروى عن ابن عباس انه يصح الاستثناء وان طال الزمان ثم اختلف عنه فقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل أبداً وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا لم يصح عن ابن عباس ومنهم امام الحرمين والغزالي لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لا مكان تراخي المستثنى وقال القرافي المنقول عن ابن عباس انما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كن حلف وقال إن شاء الله وليس هو في الاخراج بالا واخواتها * قال ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى (ولا تقولن لشيء آتى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت) قال المعنى اذا نسيت قول ان شاء الله فقل بعد ذلك ولم يخص انتهى * ثم قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعلمهم يعلم بأنها ثابتة في مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ اذا حلف الرجل على يمين فله ان يستثنى الى سنة وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره أبو موسى المديني وغيره * وقال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء بعد سنة ورجال هذا الاسناد كلهم أئمة ثقات فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن الصواب خلاف ما قاله * ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من حلف على شيء فمرأى غير خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء جائزاً على التراخي لم يوجب التكفير على التعيين وقال فليستن أو يكفر * وأيضاً هو قول يستلزم بطلان جميع الاقرارات والانشاءات لان من وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد قد استثنيت فيطل حكم ما وقع منه وهو خلاف الاجماع وأيضاً يستلزم انه لا يصح صدق ولا كذب لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصرفه عن ظاهره * ثم قد احتج لما قاله ابن عباس بما أخرجه أبو داود وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال والله لا أغزون قريشاً ثم سكت ثم قال ان شاء الله وليس في هذا ما تقوم به الحجة لان ذلك السكوت يمكن أن يكون بعارض يعرض يمنع عن الكلام وأيضاً غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثنى في اليمين بعد سكوته وقتاً يسيراً ولا دليل على الزيادة على ذلك وقول ابن عباس (١) انه اذا قال شيئاً ولم يستثن فله أن يستثنى عند الذكر قال وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى * وهذا التأويل يدفعه ما تقدم عنه ويروى عن سعيد بن جبير انه يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة وعن طاوس يجوز مادام في المجلس وعن عطاء يجوز له أن يستثنى على مقدار حلب ناقه غزيرة وروى عن مجاهد انه يجوز الى سنتين * واعلم ان الاستثناء بعد الفصل ليس وعند الذكر قد دلت عليه الأدلة الصحيحة منها حديث لا غزون قريشاً المتقدم ومنها ما ثبت في الصحيح من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعصم شجرها ولا يخلخل خلاها فقال العباس (١) قوله وقول ابن عباس الخ كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر يعلم بمرجعة عبارة حصول المأمول ونصها قال ابن القيم في مدارج السالكين ان مراده أنه اذا قال شيئاً ولم يستثن الخ فتأمل اهـ

تروها بل الوجه ان لا يتوقف التخصيص بالآية على تقدم تروها وان التقييد بالعدية لبيان الواقع أو أكدية صحة التخصيص بها (و) يجوز (تخصيص السنة بالسنة كتخصيص) ما سقت السماء الشامل لسادون خمسة أوسق في حديث الصحيحين) أى (فما سقت) أى سقته (السماء) أى السحاب أو المعروفة من ممر أو زرع (العشر) أى قصره على ما يبلغ خمسة أوسق (بجديهما) أى (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) (و) يجوز (تخصيص النطق بالقياس) قال في شرح جمع الجوامع المستند الى نص خاص اهـ وكان المراد بخصوصه خصوصه بالنسبة لهذا العموم ليتأتى التخصيص وان كان في نفسه عاماً وفيه نظر اذ قد يستند الى نص عام بان توجد علة الحكم في عام آخر مابين للعام الاول في بعض افراده فليتأمل (ونعى) معاصر الاصولين هنا (بالنطق قول الله تعالى) لاعماليق بحلاله (وقول الرسول) أى سيد الرسل (صلى الله عليه وسلم) أى مقولها (لان القياس يستند الى نص بالمعنى الشامل للظاهر (من كتاب أو سنة) فيكون التخصيص مستندا اليه

بواسطة (فكانه) أى ذلك النص هو (المخصص) بلا واسطة لانهاء الاستاد اليه (والجمل ما يقتدر الى البيان) من قول أو فعل من جهة دلالة بان لم تتضح لامن جهة المراد منه كأن يكون ظاهرا في غيره فخرج المعمل اذ المتبادر من المقتدر الى البيان ماله معنى وما يكون ظاهرا في غير المراد كالحجاز بلا قرينة والمشارك المقرون ببيانه كما صرح به العضد بخلاف غير المقترن بالبيان (نحو) لفظ قروء من قوله (ثلاثة قروء) فانه يحتمل الحيض والاطهار لاشتراك القرء الذى هو مفردة (بين الحيض والطهر) ولا قرينة مقارنة على أحدهما وقد حملة الشافعى بمقام عنده على الاطهار واعترض عليه بما أوضحته رده في الاصل وقضية التعريف خروج المتواطىء عن الجمل لظهوره في معناه وهو القدر المشترك لكن صرح العضد بخلافه وفيه نظر ظاهر الا أن يحمل على ما اذا ترده أراد بين افراده بخصوصها لان اللفظ المتردد بين محازين أو محازات من قبيل الجمل بخلاف المجاز كما تقدم (والبيان) له معان منها التبيين وهو بهذا المعنى (أخرج الشىء) من

الا اذا خرقه لقينهم ويوتهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم الا الاذخر ومنها ما ثبت في الصحيح أيضا في حديث سليمان لما قال لا طوفن الليلة ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم في صلح الخديبية الاسهل بن بضاء (الشرط الثاني) أن يكون الاستثناء غير مستغرق فان كان مستغرقا فهو باطل بالاجماع كما حكاه جماعة من المحققين منهم الرازى في الحصول فقال اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومنهم ابن الحاجب فقال في مختصر المنتهى الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق واتفقوا أيضا على جواز الاستثناء اذا كان المستثنى أقل مما بقى من المستثنى منه واختلفوا اذا كان أكثر مما بقى منه فمنع ذلك قوم من النجاة منهم الزجاج وقال لم ترد به اللغة ولا الشىء اذا نقص يسيرا لم يزل عنه اسم ذلك الشىء فلو استثنى أكثر لزال الاسم قال ابن جنى لو قال له عندى مائة مائة وتسعين ما كان منكلا بالعربية وكان عبثا من القول وقال ابن قتيبة في كتاب المسائل ان ذلك يعنى استثناء الاكثر لا يجوز في اللغة لان تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيت له قلته ثم تداركته بالاستثناء ثم ذكر مثل كلام الزجاج قال الشيخ أبو حامد انه مذهب البصريين من النجاة وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم وأجازه أكثر الاصوليين نحو عندى له عشرة الاتسعة فيلزمه درهم وهو قول السيرافى وأبى عبيدة من النجاة محتجين بقوله تعالى (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) والمتبعون له هم الاكثر بدليل قوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) ومن ذلك ما ثبت في الصحيح من حديث أبى بكر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الرب عز وجل يا عبادى كلكم جائع الا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم يا عبادى كلكم عار الا من كسوته فاستكسونى أكرمكم وقد أطعم سبحانه وكسا الاكثر من عبادى بلا شك وقد أوجب عن هذا الدليل بأنه استثناء منقطع ولا وجه لذلك ومن جملة المانعين من استثناء الاكثر أحمد بن حنبل وأبو الحسن الاشعرى وابن درستويه من النجاة وهو أحد قولى الشافعى والحق أنه لا وجه للمنع لامن جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل وأما جواز استثناء المساوى فبالأولى واليه ذهب الجمهور وهو واقع في اللغة وفي الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه (قم الليل الا قليلا نصفه) وانقص منه قليلا) وقد نقل القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والمازرى والآمدى عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوى ولا وجه لذلك ومن المانعين استثناء المساوى ابن قتيبة فانه قال القليل الذى يجوز استثناءه هو الثلث فادونه

(الشرط الثالث) أن يلى الكلام بلا عاطف فأما اذا وليه بحرف العطف نحو عندى له عشرة دراهم والادرها أو فالادرها كان لغوا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى بالاتفاق *

(الشرط الرابع) أن لا يكون الاستثناء من شىء معين مشار اليه كالأشار الى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم فلان الا هذا وهذا فقال امام الحرمين في النهاية أن ذلك لا يصح لانه اذا أضاف الاقرار الى معين اقتضى الاقرار الملك المطلق فيها فاذا أراد الاستثناء في البعض كان رجوعا عن الاقرار انتهى * والحق جوازه ولا مانع منه ومجرد الاقرار في ابتداء الكلام موقوف على انتهائه من غير فرق بين مشار اليه وغير مشار اليه *

(المسئلة التاسعة) اتفقوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي فهو أما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور الى أنه اثبات وذهبت الحنفية الى أن الاستثناء لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفي واسطة وهى عدم الحكم قالوا فقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بالنفي ولا بالاثبات واختلف كلام فخر الدين الرازى فوافق الجمهور في الحصول واختار مذهب الحنفية في تفسيره والحق ما ذهب اليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على انها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما في الاستثناء من الاثبات واللازم باطل بالاجماع فللزوم مثله * وأيضا نقل الاثمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا اليه محييا لم تكن كلمة التوحيد توحيدا فان قولنا لا إله الا الله هو استثناء من نفي وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أمرت أن أقاتل

الاشكال) أى من حال
اشكاله وعدم فهم معناه
وهو من اضافة الاعم
الى الاخص المشتملة على
نوع من الاجمال والتفصيل
لفائدة ذلك المقررة فلا
يقال لفظ الحيز مستدرك
ولا يردانه مجاز لانه يدخل
الحدود عند وضوح
المراد كما هنا اللهم الآن
يمنع لياقة الاجمال
والتفصيل بالحدود (الى
حيز التجلى أى الانضاح)
أى الى حال انضاح معناه
وفهمه بنص يدل عليه
من حال أو قال فالبيان
ابتداء من غير سبق
اشكال لا يسمى بيانا في
الاصطلاح وان سمي بيانا
لغته به يندفع قول القاضى
انه بيان ولا يشملها الحد
فهو غير جامع (والنص)
له معان منها (ما) أى لفظ
(لا يحتمل الا معنى واحدا
كزيد فى رأيت زيدا) وقد
ينظر فى هذا المثال بانه ان
أريد أنه لا يحتمل غير الذات
المشخصة حقيقة فالظاهر
المقابل للنص بهذا المعنى
لا يحتمل غير معناه حقيقة
أو ولا مجازا فهو ممنوع
بناء على دخول التجوز فى
الاعلام وقد تقدم (وقيل)
النص (ما) أى لفظ
(تأويله) أى حمله على
معناه وفهمه منه
(تنزيهه) أى يحصل
بمجرد تروله وسامعه فهو
لكونه مع التنزيل كانه

الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقد استدلة الحنفية بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك ثبتت الشي اذا صرفته
عن وجهه فاذا قلت لا عالم الا زيد فهنا أمر ان أحدهما هذا الحكم والثاني نفس العلم فقولك الا زيد يحتمل
أن يكون عائدا الى الاول وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت اذ الاستثناء انما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى
مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفى ولا اثبات ويحتمل أن يكون عائدا الى الثاني وحينئذ يلزم تحقق الثبوت
لان ارتفاع عدم يحصل الوجود لاحالة لكون عود الاستثناء الى الاول أولى اذ الالفاظ وضعت دالة
على الاحكام الذهنية لا على الاعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء الى الاول أولى به وحكى عنهم الرازى
في المحصول أنهم احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لانكاح الابولى ولا صلاة الا بطهور ولا يلزم منه
تحقق النكاح عند حضور الولى ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم
هذين الشرطين هكذا حكى عنهم في المحصول ولم يتعرض للرد عليهم * ويحاج عن الاول بمنع ما قالوه
ولو سلم أنه لا يستفاد الاثبات من الوضع اللغوى لكان مستفادا من الوضع الشرعى وعن الثاني بأنه ان
كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعى فلا بد من اعتبار تمام ما اشترط الشرع في النكاح
والصلاة وان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع اللغوى فدخل الباء في المستثنى قد أفاد معنى غير
المعنى الذى مع عدمها فان دخولها ليس بمخرج مما قبله لاننا نقل لانكاح الا ابولى ولا صلاة الا الطهور
بل قلنا الا بولى والا بطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى منه فيكون التقدير لانكاح ثبت بوجه
الا مقترنا بولى أو نحو ذلك من التقديرات قال ابن دقيق العيد فى شرح الامام وكل هذا عندى تشغيب
ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة يعنى كلمة الشهادة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد
وحصل الفهم منهم بذلك والقبول له من غير زيادة ولا احتياج الى أمر آخر ولو كان وضع اللفظ لا يفيد
التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذى يقتضيه لانه المقصود الاعظم *

(المسئلة العاشرة) اختلفوا فى الاستثناء الوارد بعد حمل متعاطفة هل يعود الى الجميع أو الى الاخيرة
كقوله سبحانه (والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الابالحق) الى قوله
(الامن تاب) فذهب الشافعى وأصحابه الى أنه يعود الى جميعها مالم يخصه دليل وقد نسب ابن القصار
هذا المذهب الى مالك قال الزركشى وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك ونسبه صاحب المصادر الى
القاضى عبد الحيار وحكاه القاضى أبو بكر عن الحنابلة قال ونقلوه عن نص أحمد فانه قال فى قوله صلى
الله عليه وآله وسلم لا يؤمن الرجل فى سلطانه ولا يقعد على تكرهه الا باذنه قال أرجو أن يكون
الاستثناء على كله وذهب أبو حنيفة وجهور أصحابه الى عوده الى الجملة الاخيرة الا أن يقوم دليل على
التعميم واختاره الفخر الرازى وقال الاصفهاني فى القواعد انه الا شبه ونقله صاحب المعتمد عن الظاهرية
وحكى عن أبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى واليه ذهب أبو على الفارسى كما حكاه عنه الكيا
الطبرى وابن برهان وذهب جماعة الى الوقف حكاه صاحب المحصول عن القاضى أبى بكر والمرضى
من الشيعة قال سليم الرازى فى التريب وهو مذهب الاشعرية واختاره امام الحرمين الجوينى والغزالى
وغفر الدين الرازى * قال فى المحصول بعد حكاية الوقف عن أبى بكر والمرضى الآن المرتضى توقف
للاشتراك والقاضى لم يقطع بذلك ومنهم من فصل القول فيه وذ كروا وجوها . وأدخلها فى التحقيق
ما قيل ان الجملتين من الكلام اما أن يكونا من نوع واحد أو من نوعين فان كان الاول فاما أن تكون
احدى الجملتين متعلقة بالاخرى أو لا تكون كذلك فان كان الثانى فاما أن تكونا مختلفتى الاسم والحكم
أو متفقى الاسم مختلفتى الحكم أو مختلفتى الاسم متفقى الحكم * فالاول كقولك أطعم ربيعة واخلع على
مضر الا الطوال والاطهر هنا اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة

هو (نحو فصيام ثلاثة أيام فانه بمجرد ما ينزل يفهم معناه) بلا توقف على شيء آخر وهذا التعريف يحتمل أن يتناول الظاهر أذ بمجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج لشيء آخر وان احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصوم في المثال معناه المجازي وهو الامساك فيكون هذا القول أعم من الاول ويحتمل عدم تناوله فيكون المقصود نقل عبارة أخرى لا قول مقابل للاول وقد يتناول المجاز المشهور المهجور الحقيقة وفي كونه نصا نظرا لا يخفى (وهو) أي النص (مشتق) أي مأخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر بمعنى انه روعي في جعله اسما له تلك المناسبة (من) نوع معنى (منصّة العروس وهو) أي منصّة العروس وانما ذكره نظرا لخبثه وهو قوله (الكرسى) الذى تنص عليه العروس أى ترفع فقلدو حظ فيه معنى الارتفاع (لا ارتفاعه على غيره) من الالفاظ (في) أى بسبب (فهم معناه) منه (من غير توقف) معتبرا (والظاهر ما) أى لفظ (احتمل أمرين) أى كلا من معنيين مثاله بدلا عن الآخر (احدهما) للراد منه (أظهر) عند العقل

المستقلة بنفسها الا وقد تم غرضه من الاولى فلو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الاولى والثاني كقولنا أطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوالين والثالث كقولنا أطعم ربيعة وأطعم مضر الا الطوال والحكم أيضا ههنا كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر انه لم ينتقل الى آخرهما الا وقد تم غرضه من الاولى بالكلية وأما ان كانت احدى الجملتين متعلقة بالآخرى فاما أن يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية كقوله اكرم ربيعة ومضر الا الطوال أو اسم الاولى مضمرا في الثانية كقوله اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فلا استثناء راجع الى الجملتان لان الثانية لا تستقل كلاما الامع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وأما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما أن تكون القصة واحدة أو مختلفة فان كانت مختلفة فهو كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا أهل البلدة الفلانية فلا استثناء راجع الى ما يليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها وأما ان كانت القصة واحدة فكقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) الآية فالقصة واحدة وأنواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى امر والثانية نهى والثالثة خبر فلا استثناء فيها يرجع الى الجملة الأخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها وأما ان كانت القصة واحدة حق (١) لكن اذا أردنا المناظرة احترانا التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى اننا لنعلم حكمه في اللغة ماذا وهذا هو اختيار القاضى انتهى قال ابن فارس في كتاب فقه العربية ان دل الدليل على عوده الى الجميع عادكاية المحاربة وان دل على منعه امتنع كآية القذف انتهى ولا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع فانه لا خلاف أنه اذا دل الدليل كان المعتمد ما دل عليه وانما الخلاف حيث لم يدل الدليل على أحد الأمرين واستدل أهل المذهب الاول بأن الجمل اذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة قالوا بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فانهما يرجعان الى ما تقدم اجماعا وأجيب بأن ذلك مسلم في المفردات وأما في الجمل فتمنع وهو أجيب أيضا عن القياس على الشرط بالفرق بينهما وذلك بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر ويوجب عن الاول بأن الجمل المتعاطفة لها حكم المفردات ودعوى اختصاص ذلك بالمفردات لا دليل عليها وعن الثاني بأنه يمنع مثل هذا الفرق لان الاستثناء يفيد مفاد الشرط في المعنى واستدل أهل المذهب الثاني بأن رجوع الاستثناء الى ما يليه من الجمل هو الظاهر فلا يعدل عنه الا بدليل ويوجب عنه بمنع دعوى الظهور والحق الذى لا ينبغي العدول عنه أن القيد الواقع بعد جمل اذا لم يمنع مانع من عوده الى جميعها لا من نفس اللفظ ولا من خارج عنه فهو عائد الى جميعها وان منع مانع فله حكمه ولا يخالف هذا ما حكوه عن عبد الجبار وجعلوه مذهبا رابعا من أن الجمل ان كانت كلها مسوقة لمقصود واحد انصرف الى الجميع وان سقيت لاغراض مختلفة اختص بالاخيرة فان كونها مسوقة لاغراض مختلفة هو مانع من الرجوع الى الجميع وكذا لا ينافي هذا ما جعلوه مذهبا خامسا وهو انه ان ظهر أن الواو للابتداء كقوله اكرم بنى تميم والنحاة البصريين الا البغادة فانه يختص بالاخيرة لان كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع الى الجميع وكذلك لا ينافي هذا ما حكوه مذهبا سادسا من كون الجملة الثانية ان كانت اعراضا واضرابا عن الاولى اختص بالاخيرة لان الاعراض والاضراب مانع من الرجوع الى الجميع وقد أطال أهل الاصول الكلام في هذه المسئلة وساقوا من أدلة المذاهب مالا طائل تحته فان بعضها احتجاج (١) كذا بالاصل وفي العبارة زيادة وسقط يدل عليه عبارة التحصيل والماض. عبارة الاول بعد ذكر التفصيل على وجه التحصيل وهو الاقرب لكن في المناظرة تسلك مسلك القاضى. وعبارة الثانية والانصاف أن هذا التفصيل أقرب الى الصواب الا اذا حاولنا المناظرة آثرنا مذهب القاضى أبي بكر اه وحينئذ فعل أصل عبارة الحصول وهذا التفصيل حق الخ

الموضوع له أول لعلبة
العرف بالاستعمال فيه
فخرج المشترك وذلك
(كالأسد) أى كلفظ
أسد (في رأيت اليوم
أسدا فانه) مع احتمال
معنيين وهما الحيوان
المفترس والرجل الشجاع
(ظاهر) في أحدهما أى
(في الحيوان المفترس
لانه المعنى الحقيقي) له
ولا صارف عنه (محمّل)
احتمالا (مرجوحا) للمعنى
الآخر أى (للرجل
الشجاع) لا معه بل (بدله)
لانه معنى مجازى له ولا
صارف اليه وكان التقيد
في المثال باليوم ليقرب
احتمال ارادة الرجل
الشجاع مرجوحا بخلاف
الرؤية المطلقة لا يستبعد
معها مطلق ارادة الحيوان
المفترس فيضعف احتمال
ارادة الرجل الشجاع
(فان حمل اللفظ على)

المعنى الاظهر سمي ظاهرا
أو على المعنى (الآخر)
أى المرجوح (سمى
مؤولا) فالظاهر هو
المستعمل في أظهر معنيه
والمؤول هو المستعمل
في مرجوحهما كما يدل
عليه قول المصنف
الآتى ويؤول الظاهر
بالدليل فلا التفات لما قد
يتوهم من التعريف من
أن الظاهر ما احتمل
الامر من وان استعمل
في مرجوحهما لا ندفاع

بقصة خاصة في الكتاب أو السنة قد قام الدليل على اختصاصها بما اختصت به وبعضها يستلزم القياس في اللغة وهو ممنوع

(المسئلة الحادية عشرة) اذا وقع بعد المستقى والمستقى منه جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما فعند الشافعية ان تلك الجملة ترجع الى المستقى منه وعند الحنفية الى المستقى فاذا قال عندي له ألف درهم الامانة قضيت ذلك فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعا الى المستقى منه فيكون مقرا بتسمة مدعى لقضائها فان برهن على دعواه فذلك والا فعليه ما أقر به وعند الحنفية يرجع الوصف الى المستقى فيكون مقرا بألف مدعى لقضاء مائة منه * وهكذا اذا جاء بعد الجمل ضمير يصلح لكل واحدة منها نحو أكرم بني هاشم وأكرم بني المطلب وجالسهم * أما اذا كان الضمير أو الوصف لا يصلح الالبعض الجمل دون بعض كان لائق يصلح لها دون غيرها نحو أكرم القوم وأكرم زيدا العالم وأكرم القوم وأكرم زيدا وعظمه *

(المسئلة الثانية عشرة) التخصيص بالشرط وحقيقته في اللغة العلامة كذا قيل واعترض عليه بما في الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشرط ومنه أشرط الساعة أى علاماتها وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط وهذا جمع الكثرة فيه ويقال في جمع القلة منه أشرط كفلس وأفلس * وأما حقيقته في الاصطلاح فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دون ولا يلزم أن يوجد عنده واعترض عليه بأنه يستلزم الدور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف على تعقله وبأنه غير مطرد لان جزء السبب كذلك فانه لا يوجد السبب بدون ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط * وأجيب عن الاول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدون وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني بأن جزء السبب قد يوجد السبب بدون اذا وجد سبب آخر * وقال في الحصول إن الشرط هو الذى يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لافي ذاته وقال ولا ترد عليه العلة لانها نفس المؤثر والشيء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط العلة لان العلة تتوقف عليه في ذاتها انتهى * واعترض عليه بأنه غير منعكس لان الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور ههنا تأثير ومؤثر اذا انحوج الى المؤثر هو الحدوث وقيل الشرط ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه * ورد بأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء * وقيل هو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير وهو كالذى قبله * وأحسن ما قيل في حده انه ما يتوقف عليه الوجود ولا يدخل له في التأثير والافضاء فيخرج جزء السبب لانه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء اليه ويخرج سبب الشيء بالنسبة اليه بالطريق الاولى وتخرج العلة لانها وان توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة * والشرط ينقسم الى أربعة أقسام عقلية وشرعية ولغووية وعادى . فالعقلية كالحياء للعلم فان العقل هو الذى يحكم بأن العلم لا يوجد الا بحياة فقد توقف وجوده على وجودها عقلا . والشرعية كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد الا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعا . واللغووية كالتعليقات نحو ان قمت فقت ونحو انت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق عليه هو الجزاء * ويستعمل الشرط اللغوي في السبب الجملي كما يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزم لعدمه من غير سببته وبهذا صرح الغزالي والقرافي وابن الحاجب وشرح كتابه ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء بأن الاول سبب والثاني مسبب . والشرط العادى كالسلم لصعود السطح فان العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود الا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه * ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بمحصل واحد منها فاذا قال ان دخلت الدار وأكلت وشربت فانت طالق لم تطلق

ذلك بآخر الكلام (و) لكن (انما يؤول) اللفظ بان يحمل على معناه المرجوح أو يلاحيحجا (بالدليل كما قال) المصنف (ويؤول الظاهر بالدليل) أى ما يدل على المعنى المرجوح أى مما يصيره راجحاً بخلافه بالدليل أو بدليل مرجوح أو مساو فهو تأويل فاسد هذا ما في المضد كغيره ويوافق قول المصنف الآتى ويسمى ظاهراً بالدليل اذ لم يصيره الدليل راجحاً لا يصيره ظاهراً وقضية كلام جمع الجوامع أنه لا يشترط في التأويل الصحيح أن يكون الدليل مما يصيره راجحاً كما بيناه في الاصل (و) اذ أول الظاهر بالدليل (يسمى ظاهراً بالدليل) فهو ظاهر مقيد (أى كما) (يسمى مؤولاً) أى لا كما قد يتوهم من اقتصار المصنف على انه يسمى ظاهراً بالدليل وكلامه لا يشمل حمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه بدليل راجح مع ان الذى ينبغي أن يسمى أيضاً ظاهراً بالدليل فليست مل (ومنه) أى ومن أمثلة الظاهر المؤول بالدليل (قوله) أى لفظ أيد من قوله (تعالى) عما لا يليق بحلاله الاقدس (والسما) بنيانها بايد) فان لفظ أيد (ظاهرة) في حد نفسه (جمع يد) بمعنى الجارحة (وذلك) الظاهر

الابدخل والاكل والشرب وان قال ان دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق طلقت بواحدة منها * واعلم أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال وفي تعقبه لجل متعددة * قال الرازى في المحصول اختلفوا فى ان الشرط الداخلى على الجمل هل يرجع حكمه اليها بالسكية فاتفق الامامان أبو حنيفة والشافعى على رجوعه الى الكل * وذهب بعض الادباء الى أنه يختص بالجملة التى يليه حتى إنه اذا كان متأخراً اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدماً اختص بالجملة الاولى والختار التوقف كما تقدم في مسألة الاستثناء * ثم قال اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا على أنه يجوز التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي وان اختلفوا فيه في الاستثناء انتهى * فقد حكى الاتفاق في هاتين الصورتين كما تراه (المسئلة الثالثة عشرة) التخصيص بالصفة وهى كالاستثناء اذا وقعت بعد متعدد والمراد بالصفة هنا المعنوية على ما حققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو * قال امام الحرمين الجوينى في النهاية الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فاذا قلت رجل شاعر هذا في الرجال فاذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصاً فلا تزال تريد وصفاً فيزداد الموصوف اختصاصاً وكلما كثر الوصف قل الموصوف * قال المازرى ولا خلاف في اتصال التوابع وهى النعت والتوكيد والمطف والمبدل وانما الخلاف في الاستثناء * وقال الرازى في المحصول الصفة اما ان تكون مذكورة عقيب نىء واحد كقولنا رغبة مؤمنة ولا شك في عودها اليها أو عقيب شيئين وهما فاما ان يكون أحدهما متعلقاً بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهنا الصفة تكون عائدة اليهما واما ان لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فهنا الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة وان كان لا بحث فيه مجال كما في الاستثناء والشرط انتهى * قال الصنى الهندى ان كانت الصفات كثيرة وذكرت على الجميع عقب جملة تقيدت بها أو على البدل فلو واحدة غير معينة منها وان ذكرت عقيب جملة في العود الى كلها أو الى الاخيرة خلاف انتهى * وأما اذا توسطت الصفة بين جملة في عودها الى الاخيرة خلاف كذا قيل ولا وجه للخلاف في ذلك فان الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها الجواز (١) تقدم الصفة على الموصوف *

(المسئلة الرابعة عشرة) التخصيص لغاية وهى نهاية الشئ المقضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما حتى والى كقوله تعالى (ولا تقر بهن حتى يطهرن) وقوله (وأيدىكم الى المرافق) قال الرازى في المحصول التقييد بالغاية يقضى أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف لان الحكم لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعاً فلم تكن الغاية غاية قال ويجوز اجتماع الغائتين كما لو قيل لا تقر بهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فهنا الغاية في الحقيقة هى الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية مجازاً لقربها منها واتصالها بها * قال الزركشى ونوزع بأن هاتين الغائتين لشئين لان التحريم الناشئ عن دم الحيض غاية انقطاع الدم فاذا انقطع حدث تحريم آخر ناشئ عن دم الغسل والغاية الثانية غاية هذا التحريم * وقد أطلق الاصوليون كون الغاية من المخصصات ولم يقيدوا ذلك وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التى تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها كقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها * واختلفوا في الغاية نفسها هل تدخل في المغيا كقولك أكلت حتى قت هل يكون القيام محلاً لكل أم لا وفي ذلك مذاهب (الاول) أنها تدخل فيما قبلها (والثاني) لا تدخل وبه قال الجمهور كما حكاه في البرهان (والثالث) ان كانت من جنسه دخلت والافلا وحكاه أبو اسحق المروزي عن المبرد (والرابع) إن تميزت عما قبلها بالحس نحو أتموا الصيام الى الليل لم تدخل وان لم تميز بالحس مثل وأيدىكم الى المرافق دخلت الغاية وهى المرافق ورجح هذا الفخر الرازى (والخامس) ان اقترنت بمن لم يدخل نحو بعثك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم تدخل وان لم تقترن جازان تكون تحديداً وان تكون بمعنى مع وحكاه امام الحرمين في البرهان عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروف

(١) كذا بالاصل والصواب لعدم جواز الخ

(محال في حق الله تعالى)

عملا لا يليق بكبريائه

بالدليل العقلي القطعي

المقرر في محله (فصرف)

لفظاً أي دعن هذا الظاهر

(إلى معنى القوة بالدليل

العقلي القاطع) المقرر في

محله المانع من إضافة

ذلك الظاهر إليه تعالى

فصار ظاهراً في القوة

بالدليل (الأفعال هذه)

أي الكلمة أو الكلمات

باعتبار المقدور (ترجمة)

أي مترجم ومعبر بها عن

موضوع هذا البحث (فعل

صاحب الشريعة) وينبغي

أن يراد به ما يشمل فعل

اللسان وهو القول بل

يمكن أن يشمل فعل

القلب أيضاً (يعنى) أي

يريد المصنف بصاحب

الشريعة (النبي) أي سيد

الأنبياء (صلى الله عليه

وسلم) فإنه بينها وبينها

فتضاف إليه لا إلى الله

جل وعلا وإن كان هو

الصاحب الحقيقي لما لعدم

صحته إرادته هنا كما هو

ظاهر من صريح السياق

وكان التعبير يعني المشعر

بخفاء في المراد مع صراحة

السياق فيه إنما هو باعتبار

قطع النظر عنه (لا يكون

محرمًا لأنه كسائر الأنبياء

عليه وعليهم الصلاة والسلام

معصوم عن الحرام

ولو صغيرة غير خبيثة

بالادلة الواضحة المقررة

في محلها ولا يكون مكروهًا

ولا خلاف الأولى أي

وقال لم يذكر سيوبه حر فأنهما ولا هو مذهبه (والسادس) الوقف واختاره الأمدى وهذه المذاهب في غاية
الانتهاء وأما غاية الابتداء ففيها مذهبان الدخول وعدمه وجعل الاصفهاني الخلاف في الغيتين غاية الابتداء
وغاية الانتهاء على السواء فقال وفيها مذاهب تدخلان ولا تدخلان وتدخل غاية الابتداء دون الانتهاء وتدخلان
أن اتحاد الجنس لأن اختلف وتدخلان أن لم يتميز ما بعدهما عما قبلهما بالحس واللم تدخلان فيما قبلهما وفيه نظر بل
الظاهر أن الأقوال المتقدمة هي في غاية الانتهاء لافي غاية الابتداء * وأظهر الأقوال وأوضحها عدم الدخول
الابدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم في الاستثناء
(المسئلة الخامسة عشرة) التخصيص بالبدل أعنى بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغيف ثلثه
وأكرم القوم علماءهم ومنه قوله سبحانه (ثم عموا وصموا كثير منهم) وقد جعله من المحصصات جماعة من أهل
الاصول منهم ابن الحاجب وشرح كتابه قال السبكي ولم يذكره أكثر لأن المبدل منه في نية الطرح
فلا تحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر لأن الذي عليه المحققون كالزحسري أن المبدل منه في غير
بدل الغلط ليس في حكم المهدر بل هو للتعميد والتوطئة وليفاد بجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في
الأفراد قال السيراقي زعم النحويون أنه في حكم تنحية الأول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاء وانما مرادهم أن
البدل قائم بنفسه وليس قبينه الأول كتيبين النعت الذي هو من تمام المنعوت وهو معه كالشيء الواحد انتهى *
ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء من بقاء الأكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الأكثر وفاقا لنحو
أكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه * ويلحق ببدل البعض بدل الاشتغال لأن كل واحد منهما في بيان وتخصيص
(المسئلة السادسة عشرة) التخصيص بالحال وهو في المعنى كالصفة لأن قولك أكرم من جاءك راكبا
يفيد تخصيص الأكرام بمن تثبت له صفة الركوب وإذا جاء بعد جمل فإنه يكون للجميع قال البيضاوي بالاتفاق
نحو أكرم بني تميم وأعطيني هاشم نازلين بك وفي دعوى الاتفاق نظر فإنه ذكر الفخر الرازي في الحصول أنه
يختص بالجملة الأخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي ■

(المسئلة السابعة عشرة) التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو أكرم زيدا اليوم أو في مكان كذا وإذا
تعقب أحدهما جملا كان عائدا إلى الجميع ■ وقد ادعى البيضاوي الاتفاق على ذلك كما ادعاء في الحال
ويعترض عليه بما في الحصول فإنه قال في الظرف والجار والمجرور أنهم يختصان بالجملة الأخيرة على قول أبي
حنيفة أو بالكل على قول الشافعي كما قال في الحال صرح بذلك في مسئلة الاستثناء المذكور عقب جمل *
ويؤيد ما قاله البيضاوي ما قاله أبو البركات ابن تيمية فإنه قال فأما الجار والمجرور فإنه ينبغي أن يتعلق بالجميع
قولا واحدا * أما لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب في مسئلة لا يقتل مسلم بكافر أن قولنا ضربت زيدا يوم الجمعة
وعمرًا يقتضي أن الحنفية يقيده به بالثاني (١) *

(المسئلة الثامنة عشرة) التخصيص بالتمييز نحو عندى له رطل ذهباً وعندى له عشر وندرها فإن الإقرار
بتقيد بما وقع به التمييز من الاجناس أو الانواع وإذا جاء بعد جمل نحو عندى له رطل ذهباً أو مل هذا فإنه يعود إلى
الجميع وظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق *

(المسئلة التاسعة عشرة) المفعول له والمفعول معه فإن كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فإن
(١) قوله يقتضي الخ كذا بالأصل من غير ذكر خبر أن مع تحريف في الباقي ولعل الأصل بعد المثال هكذا .
معناه وضربت عمرًا يوم الجمعة وهو يقتضي أن الحنفية يقيده به الثاني اه وتبين هذا بنقل عبارة ابن
الحاجب في المختصر قال مستدلاً من طرف القائلين أن تقيد المعطوف عليه بقيد لا يوجب تقيد المعطوف به
ومحيا عنه مانصه قالوا لو كان لكان نحو وضربت زيدا يوم الجمعة وعمرًا أي يوم الجمعة وأوجب بالتزامه وبالفرق
بان ضرب عمرًا في غير يوم الجمعة لا يمتنع

بالنسبة له عليه افضل
الصلاة والسلام والافقد
يطلب منه فعل ماهو
مكروه أو خلاف الاولى
في حق غيره بياناً للجواز
ولامباحاً يؤدي الى ازالة
الحشمة واسقاط المروءة
اذ كمال شرفه وعلو قدره
عليه افضل الصلاة
والسلام يأتي جميع ذلك
وحينئذ فلا (يخلو) من أن
يكون واجباً أو مندوباً أو
مباحاً لا يؤدي الى ما ذكر
وعلى كل فاما ان تشاركه
أمة في ذلك أو يختص هو
به وبيان ذلك انه (امان
يكون) كائناً (على وجه
القربة والطاعة) يحتمل
ترادفهما عنده ويحتمل
خلافه وقد قال بعضهم
الطاعة غير القربة والعبادة
لانها امتثال الامر والنهي
والقربة ما تقرب به بشرط
معرفة المتقرب اليه
والعبادة ما تعبد به بشرط
النية ومعرفة المعبود
فالطاعة توجد بدونها
في النظر المؤدى الى معرفة
الله تعالى اذ معرفته انما
تحصل بتام النظر
والقربة توجد بدون العبادة
في القرب التي لا تحتاج
الى نية كالعتق والوقف
انتهى أى على وجه
ووصف هو كونه قربة
وطاعة بان علم ذلك
ولا يخلو حينئذ عن
الوجوب والتدب (أولا
يكون) كائناً على وجه
القربة والطاعة (فان

المفعول له معناه التصريح بالعلة التي لاجلها وقع الفعل نحو ضربته تأديباً فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة
والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيداً فيفيد ان ذلك الضرب الواقع على المفعول به
مخصص بتلك الحالة التي هي المصاحبة بين ضربه وضرب زيد ☆
(المسئلة الموفية عشرين) التخصيص بالعقل فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر المحصصات المتصلة وهذا شروع
في المحصصات المنفصلة وقد حصرناها في ثلاثة أقسام العقل والحس والدليل السمي قال القرافي والحصر
غير ثابت فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فأرأيت أفضل من زيد فان العادة تقضى أنك لم تزل
الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لعلك أتيتي بمن يخدمني فان المراد الاثنيان بمن يصلح لذلك
ولعل القائل بانحصار المحصصات المنفصلة في الثلاثة المذكورة يجعل التخصيص بالقياس مندرجات تحت الدليل
السمعي وقد اختلف في جواز التخصيص بالعقل فذهب الجمهور الى التخصيص به وذهب شذوذ من
أهل العلم الى عدم جواز التخصيص به قال الشيخ أبو حامد الاسفرائيني ولا خلاف بين أهل العلم في جواز
التخصيص بالعقل ولعلهم يعتبر بخلاف من شك قال الفخر الرازي في الحصول ان التخصيص بالعقل قد
يكون بضرورته كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) فانا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه ونظيره كقوله
تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) فان تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما
ومنه من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل وهو الاشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ أما انه
لا خلاف في المعنى فلان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور
فاما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم من ذلك صدق القيصين وهو محال أو يرجح النقل على العقل
وهو محال لان العقل أصل للنقل فالقدح في العقل قدح في أصل النقل والقدح في الاصل لتصحيح الفرع
يوجب القدح فيهما معا واما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم
بالعقل وأما البحث اللفظي فهو ان العقل هل يسمى مخصصاً أم لا فنقول ان اردنا بالمخصص الامر الذي يؤثر
في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان مقتضى لذلك الاختصاص هو الارادة
القائمة بالمتكلم والعقل قد يكون دليلاً على تحقق تلك الارادة فالعقل قد يكون دليل المخصص لانفس المخصص
ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصاً للكتاب ولا السنة مخصصة للسنة لان المؤثر في
ذلك التخصيص هو الارادة لان تلك الالفاظ انتهى ■ قال القاضي أبو بكر الباقلاني وصورة المسئلة أن صيغة العام
اذا وردت واقتضى العقل عدم تعميمها فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل وليس المراد
أن العقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة المتصل بالكلام ولكن المراد به ما فاعناه أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة
لم يرد تعميمها * وفصل الشيخ أبو اسحق الشيرازي في المع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل
من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به فان ذلك انما يستدل به لعدم الشرع فاذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار
الحكم للشرع فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به (نحو) الله خالق
كل شيء (فقلنا المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى) ولا يخفك أن هذا التفصيل لا طائل
تحتة فانه لم يرد بتخصيص العقل الا الصورة الثانية أما الصورة الاولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه
العقل من البراءة ■ قال القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني وابن القشيري والغزالي والسيكا
الطبري وغيرهم ان النزاع لفظي اذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت اجماعاً لكن الخلاف في تسميته تخصيصاً
فالمخصص لا يسميه لان المخصص هو المؤثر في التخصيص وهو الارادة لا العقل وكذا قال الاستاذ أبو منصور
انهم احتجوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم واختلفوا في تسميته تخصيصاً وقيل
الخلاف راجع الى مسئلة التحسين والتقييح العقليين فن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه الى أن العقل

كان (كانا) على وجه
القرية والطاعة فلا يخلو
أما أن يدل دليل على
الاختصاص به أو لا (فإن
دل دليل على الاختصاص
به حمل على الاختصاص)
به وذلك (كزيادة في
النكاح) أي في تزوجه
(على) تزوج (أربع نسوة
فإن الدليل دل على اختصاص
ذلك به قيل وسائر الأنبياء
كان لهم الزيادة على
الأربع أيضا والنكاح
وإن كان مباحا والكلام
فيما على وجه القرية
والطاعة فقد يكون مندوبا
وواجبا كما يعلم من الفروع
بل هو في حقه عليه أفضل
الصلاة والسلام عبادة
مطلقا (وإن لم يدل دليل
على الاختصاص به فلا
يخلو) أما أن لا تعلم صفته من
وجوب أو نكاح أو تعلم فإن
لم تعلم (فهو لا يختص به) بل
تشارك فيه أمته (لأن الله
تعالى قال) في كتابه العزيز
(لقد كان لكم في رسول
الله أسوة حسنة) أي خصلة
حسنة من حقها أن يؤتى
بها فمدح على التأسي به
وذلك يقتضي كونه مطلوباً
شريعياً فلا اختصاص
لنفاقته بطلب التأسي به واذ
لم يختص به (في حمل) ذلك
الفعل أي حكمه (على
الوجوب) له (عند بعض
أصحابنا في حقه وحققا)
ورجحه في جمع الجوامع
(لأنه) أي الحمل على
الوجوب (الاحوط) في
الخروج عن عهدة الطلب

لا يحسن ولا يفتح وإن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل وقد أنكر هذا الأصماني وهو حقيق بأن يكون منكرا
فالكلام في تلك المسئلة غير الكلام في هذه المسئلة كما سبق تقريره وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه
مدفوعة كلها واجعة إلى اللفظ إلى المعنى وقد عرفت أن الخلاف لفظي فلا نطيل بذكرها * قال الرازي في
المحصل فإن قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به فقلنا نعم لأن من سقطت رجلاه عنه سقط عنه فرض
غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل انتهى * وأجاب غيره بأن النسخ إما بيان مدة الحكم وإما رفع الحكم
على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فإن خروج البعض عن الخطاب قد يدركه
العقل فلا ملازمة * وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل العقل على دليل الشرع بل من الجمع بينهما لعدم
إمكان استعمال الدليل الشرعي على عمومهما مانع قطعي وهو دليل العقل *
(المسئلة الحادية والعشرون) التخصيص بالحس فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه

ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصوصا للعموم قالوا ومنه قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) مع أنها لم تؤت
بعض الأشياء التي من جملة ما كان في يد سليمان وكذلك قوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) وقوله (تحيي إليه
ثمرات كل شيء) * قال الزركشي وفي عده هذا نظر لأنه من العام الذي أريد به الخصوص وهو خصوص ما أوتيته
هذه ودمرته الرمح لا من العام المخصوص * قال ولم يحكوا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل وينبغي طرده
ونازع العبدري في تقريرهم بين دليل الحس ودليل العقل لأن أصل العلوم كلها الحس ولا يخف أن ما ذكره
الزركشي في دليل الحس يلزمه مثله في دليل العقل فيقال له إن قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله (والله
على الناس حجج السيت) من العام الذي أريد به الخصوص لا من العام المخصوص والأفما الفرق بين شهادة العقل
وشهادة الحس *
(المسئلة الثانية والعشرون) التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنّة المطهرة والتخصيص لهما * ذهب الجمهور

إلى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب بعض الظاهرية إلى عدم جوازه وتمسكوا بأن التخصيص بيان
للمراد باللفظ ولا يكون إلا بالسنّة لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) * ويحاج عنه بأن كونه صلى الله عليه وآله
وسلم مينا لا يستلزم أن لا يحصل بيان الكتاب بالكتاب وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز فإن قوله سبحانه
(والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يعم الحوامل وغيرهن فخص أولات الاحمال بقوله (وأولات
الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص منه أيضا المطلقة قبل الدخول بقوله (فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) *
وهكذا قد خص عموم قواه (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا
بقوله (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومثل هذا كثير في الكتاب العزيز * وأيضا ذلك الدليل الذي
ذكره معارض بما هو أوضح منه دلالة وهو قوله (وأمرنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء) وقد جعل ابن
الحاجب في مختصر المنتهى الخلاف في هذه المسئلة لابي حنيفة وابي بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني وحكي
عنهم أن الخاص إن كان متأخرا أو الالف العام ناسخ وهذه مسئلة أخرى سيأتى الكلام فيها ولا اختصاص لها بتخصيص
الكتاب بالكتاب * وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنّة المتواترة بالكتاب
عند جمهور أهل العلم وعن أحمد بن حنبل روايتان وعن بعض أصحاب الشافعي المنع قال ابن برهان وهو قول بعض
المكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنّة تقتضي على الكتاب والكتاب لا يقتضي على السنّة ولا جرح للمنع
فإن استدلو بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) فقد عرفت عدم دلالة على المطلوب مع كونه معارضا بما هو
أوضح دلالة منه كما تقدم * ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنّة المتواترة إجماعا كذا قال الاستاذ أبو منصور
وقال الأمدى لا أعرف فيه خلافا وقال الشيخ أبو حامد الأسفراثي لا خلاف في ذلك إلا ما حكى عن داود في إحدى
الروايتين قال ابن كج لا شك في الجواز لأن الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجب * وألحق

الثابت كما هو فرض المسئلة
 لان الوجوب لتضمنه المنع
 من الترك أبعد للمكاف
 على الفعل تصونا عن الاثم
 وبالفعل يتيقن الخلاص
 بخلاف الترك (ومن
 أصحابنا من قال يحمل على
 النذب) لم يقل في حقه
 وحقا كالذي قبله كأنه
 لعدم وقوفه على التصريح
 به لكنه غير بعيد وهو
 ظاهر الصنيع وأوفق بعدم
 الاختصاص به وكذا يقال
 في القول الآتي (لأنه
 المتحقق) على اسم المفعول
 أي المتيقن (بعد الطلب
 الثابت) أما في حقه عليه
 الصلاة والسلام فلا أنه
 الغرض وأما في حقا
 فلا لآية السابقة وذلك
 الطلب وان صدق بالنذب
 والوجوب الان الوجوب
 يستدعي قيد الجزم
 والاصل عدمه فالمتحقق
 طلب الفعل لا بقيد الجزم
 وهو النذب وذلك ان يقول
 النذب أيضا يستدعي قيد
 عدم الجزم وهو وانفق
 الاصل غير معلوم ويحتمل
 الانتفاء قطعاً ولا يتحقق
 مع الاحتمال (ومن
 أصحابنا من قال يتوقف
 فيه) فلا يجوز بوجوب ولا
 نذب (لتعارض الأدلة)
 المذكورة للقولين السابقين
 (في ذلك) المذكور من
 الوجوب والنذب ولا
 مرجع فيتوقف الى ظهوره
 وان علمت صفته من
 وجوب أو نذب فأتمته مثله

الاستاذ أبو منصور بالتواتر الاخبار التي يقطع بصحتها • ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو
 مجمع عليه الا أنه حكى الشيخ أبو حامد الاسفرائني عن داود أنها يتعارضان ولا يبنى أحدهما على الآخر ولا وجه
 لذلك • واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فذهب الجمهور الى جوازه مطلقا وذهب
 بعض الخبالة الى المنع مطلقا وحكاها الغزالي في المنحول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين
 والفقهاء ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق • وذهب عيسى بن أبان الى الجواز اذا كان العام
 قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا كذا حكاها صاحب المحصول وابن الحاجب في مختصر
 المنتهى عنه • وقد سبق الى حكاية ذلك عنه امام الحرمين الجويني في التلخيص وحكى غير هؤلاء عنه أنه يجوز
 تخصيص العام بالخبر الآحادي اذا كان قد دخله التخصيص من غير تقييد لذلك بكون المخصص الاول قطعيا •
 وذهب الكرخي الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا أو ظاهريا وان خص
 بدليل متصل أو لم يخص أصلا لم يجوز وذهب القاضي أبو بكر الى الوقف • وحكى عنه أنه قال يجوز التعبد
 بوروده ويجوز ان يرد لكنه لم يقع • وحكى عنه أيضا أنه لم يرد بل ورد المنع ولكن الذي اختاره لنفسه هو
 الوقف كما حكى ذلك عنه الرازي في المحصول • واستدل في المحصول على ما ذهب اليه الجمهور بأن العموم
 وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم • واحتج ابن
 السمعاني على الجواز باجماع الصحابة فانهم خصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) بقوله صلى الله عليه
 وآله وسلم إنا معشر الأنبياء لانورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يرث المسلم
 الكافر وخصوا قوله (اقتلو المشركين) بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس وغير ذلك كثير • وأيضا يدل على
 جواز التخصيص دلالة بيينة واضحة ما وقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من غير
 تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآني كان سلوكك طريقة الجمع ببناء العام على
 الخاص متحكما ودلالة العام على أفراده ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالاخبار الصحيحة الآحادية • وقد
 استدلل المانعون مطلقا بما ثبت عن عمر رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما
 في حديثها الصحيح فقال عمر كيف تترك كتاب ربنا لغير امرأته يعني قوله (أسكنوهن) • وأجيب عن ذلك بأنه
 إنما قال هذه المقالة لتردد في صحة الحديث لا لردده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية فإنه لم يقل كيف
 نخصص عموم كتاب ربنا بخبر آحادي بل قال كيف تترك كتاب ربنا لغير امرأته • ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم
 وغيره بلفظ قال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبينا لغير امرأته حفظت أو نسيت فأفاد هذا أن عمر رضي الله عنه
 إنما تردد في كونها حفظت أو نسيت ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته • قال
 ابن السمعاني ان محل الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الامة على العمل بها • أما ما أجمعوا عليه كقوله لا ميراث
 لقائل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعاً وبصير ذلك كالتخصيص بالتواتر لان عقاد الاجماع على
 حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها • وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد كذلك يجوز تخصيصه
 بالقرارة الشاذة عندهم من نزلها منزلة الخبر الآحادي • وقد سبق الكلام في القرآن في مباحث الكتاب • وهكذا
 يجوز تخصيص عموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يدل دليل
 على اختصاصه به كما يجوز بالقول • وهكذا يجوز تخصيصه بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم • وقد تقدم البحث في
 فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفي تقريره في مقصد السنة بما يغني عن الاعادة • وأما التخصيص بموافق العام فقد
 سبق الكلام عليه في باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام اذا عطف عليه ما يقتضي الخصوص وعلى
 العام الوارد على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص •
 (المسئلة الثالثة والعشرون) في التخصيص بالقياس ذهب الجمهور الى جوازه • قال الرازي في المحصول

نقله الرازي عن جمهور الفقهاء والمعتزلة والامدي عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره وقيل ليست مثله في ذلك بل هو كمجهول الصفة وقد تقدم أي فيجزي بالنسبة لامته الخلاف السابق (وإن كان) كائنا على وجه القرية والطاعة بأن لم يعلم أنه على وجه القرية والطاعة فلا يخلو أما أن يكون على وجه غير وجه القرية والطاعة أولا يكون كذلك بأن لم يظهر فيه قصد القرية والطاعة ولا قصد خلافهما فإن كان كائنا (على وجه) ووصف وجه (غير القرية والطاعة) بأن كان جليا كالقيام والقعود والاكل والشرب (فيحمل على) الاباحة في حقه وحققا) الا ان يدل دليل على الاختصاص به فيحمل على الاباحة في حقه فقط وفيما ترد بين الجلي والشرعي كركوبه عليه أفضل الصلاة والسلام في الحج ترد في أنه يلحق الجلي فلا يستحب لنا أو بالشرعي فيستحب ولنظر لم يقتصر على الاستحباب ولم يجزوا فيه ما تقدم وقد رجح الفقهاء الثاني في كثير من صور ذلك وإن لم يكن على وجه غير وجه القرية والطاعة بأن لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابله بأن لم يكن جليا

وهو قول أبي حنيفة والشافعي ومالك وأبي الحسين البصري والاشعري وأبي هاشم أخيرا * وحكاها ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن هؤلاء زاعمهم الامام الرابع احمد بن حنبل وكذا حكاها ابن الهمام في التحرير * وحكى القاضي عبد الجبار عن الحنابلة عن احمد روايتين * وحكاها الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن ابن سريج * وذهب أبو علي الحلي إلى المنع مطلقا ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن أحمد بن حنبل وقيل أن ذلك انما هو في رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه * ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين وعن الاشعري وذهب عيسى بن أبان إلى أنه يجوز أن كان العام قد خصص قبل ذلك بنص قطعي كذا حكاها عنه القاضي أبو بكر في التقريب والشيخ أبو اسحق الشيرازي وأطلق صاحب المصالح الحكاية عنه ولم يقيدها بكون النص قطعيا وحكى هذا المذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن بعض العراقيين * وذهب الكرخي إلى أنه يجوز أن كان قد خصص بدليل منفصل والافلا كذا حكاها عنه صاحب المصالح وغيره * وذهب الاصطخري إلى أنه يجوز أن كان القياس جليا والافلا كذا حكاها عنه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي وحكاها الشيخ أبو حامد الصا (١) عن اسمعيل ابن مروان من أصحاب الشافعي * وحكاها الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الهمداني ومبارك بن أبان وأبي علي الطبري وحكاها ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن ابن سريج والصحيح عنه ما تقدم * وذهب الغزالي إلى أنه تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الأقوى فإن تعادلا فالوقوف * واختاره المطرزي ورجحه الفخر الرازي واستحسنه القرافي والقرطبي * وذهب الآمدي إلى أن العلة أن كانت منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص به والافلا * وقد حكي إمام الحرمين في النهاية مذهبه لم ينسبهما إلى من قالهما (أحدهما) أنه يجوز أن كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العام والافلا (٢) وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائيني القياس أن كان جليا مثل (ولا تقل لها أف) جاز التخصيص به بالاجماع وإن كان واضحا وهو المشتمل على جميع معاني الاصل كقياس الربا بالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا الا طائفة شذت لا يعتبر بقولهم وإن كان خفيا وهو قياس علته الشبه فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذ فجزه * قال الاستاذ أبو منصور والاستاذ أبو اسحق أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الحلي * واختلفوا في الحنفى على وجهين والصحيح الذي عليه الاكثر جوازهم أيضا وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والرويانى وذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي أن الشافعي نص على جواز التخصيص بالحنفى في مواضع * واحتج الجمهور بأن العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه * وبهذا يعرف أنه لا ينتهز احتجاج المانع بقولهم لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وأنه باطل لأن هذا التقديم انما يكون عند ابطال احدهما بالآخر فأما عند الجمع بينهما واعمالهما جميعا فلا * وقد طول أهل الاصول الكلام في هذا البحث بآراء شبيهة زائفة لا طائل تحتها وسيأتى تحقيق الحق إن شاء الله تعالى في باب القياس فمن منع من العمل به مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض أنواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا * والفاصيل المذكورة ههنا من جهة القابلين له مطلقا انما هي باعتبار كونه وقع هنا مقابلا لدلالة العموم * والحق التحقيق بالقبول أنه يخصص بالقياس الحلي لأنه معمول به لقوة دلالة وبلوغها إلى حد يوازن النصوص وكذلك يخصص بما كانت علته منصوصة أو مجمعا عليها أما العلة المنصوصة فالقياس السكائن بها في قوة النص وأما العلة المجمع عليها فلذلك الإجماع قد دل على دليل مجمع عليه وما عدا هذه الثلاثة الانواع من القياس فلم تقم الحجة بالعمل به من أصله * وسيأتى إن شاء الله الكلام على هذا في القياس على وجه يتضح به الحق اتضاحا لا يبقى عنده ريب لم رتاب

(١) كذا بالاصل من غير تكميل الوصف (٢) لم يوجد بالاصل الذي بأيدينا المذهب الثاني فالظاهر أنه سقط من العبارة

فهل يحمل على الإباحة
أو الندب أو الوجوب أو
يتوقف أقوال عزى ثانيا
إلى الشافعي رضي الله تعالى
عنه (وأقرار صاحب
الشريعة) صلى الله عليه
وسلم (على القول الصادر
(من أحد) ولو كافر بغيره
الانكار بان لم ينكره ولو
غير مستبشر مع علمه به (هو)
أي ذلك الأقرار (قول
صاحب الشريعة) صلى
الله عليه وسلم (أي نقوله)
في الدلالة على حقيقة ذلك
القول والأفعلوم أنه ينسب
نفس قوله نعم ينبغي أن
يستثنى أقراره على قول
علم منه أنه منكره مستمر
على انكاره وترك انكاره
في الحال للعلم بأنه علم منه
ذلك وبأنه لا ينفع في الحال
فلا أثر للأقرار حينئذ أخذنا
مما أشار إليه الغزالي في
الأقرار على الفعل من
نظير ذلك (وأقراره) أي
أقرار صاحب الشريعة
صلى الله عليه وسلم (على
الفعل) الصادر (من
أحد) لشئ ولو كافر بغيره
الانكار مع علمه به ولو غير
مستبشر (كفعله) لذلك
الشئ في الدلالة على جوازه
من ذلك الفاعل وغيره
أي الإباحة كإرجحه أبو
نصر القشيري من تردد في
ذلك حتى لو سبق تحريم ذلك
الفعل كان الأقرار ناسخا له
وشمل قوله أحد في
الموضعين غير المكلف
وهو الذي يظهر وأما كان

(المسئلة الرابعة والعشرون) في التخصيص بالمفهوم * ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم إلى جواز التخصيص
بالمفهوم * قال الآمدي لا أعرف خلافا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم وسيأتي
الكلام على المفاهيم والمعمول به منها وغير المعمول به وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب * وحكى
الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم وذلك مبنى على مذهبهم في عدم
العمل بالمفهوم * قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإسماعيل قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين
ما يقتضي تقديم العموم وفي كلام صفي الدين الهندي أن الخلاف إنما هو في مفهوم المخالفة أما مفهوم الموافقة
فاتفقوا على التخصيص به * قال الزركشي والحق أن الخلاف ثابت فيهما * أما مفهوم المخالفة فكما إذا ورد عام في
إيجاب الزكاة في الغنم كما في قوله في أربعين شاة شاة ثم قال في سائمة الغنم الزكاة فإن المعلوفة خرجت بالمفهوم
فيخصص به عموم الأول وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لا خلاف في جواز التخصيص به ومثل بما ذكرنا * وكذا
قال الأستاذ أبو اسحق الأسفرائني إذا ورد العام مجردا على صفة ثم أعيدت الصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا
المشركين مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الأوثان من المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق ويوجب
المنع من قتل أهل الكتاب وتخصيص ما بعده من العموم انتهى * وأما حكي الصفي الهندي الإجماع على
التخصيص بمفهوم الموافقة لأنه أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم يسميه
القياس الجلي وبعضهم يسميه المفهوم الأولي وبعضهم يسميه فحوى الخطاب وذلك كقوله تعالى (ولا تقتلوا
الأنف) وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به * والحاصل أن التخصيص بالمفاهيم
فرع العمل بها وسيأتي بيان ما هو الحق فيها إن شاء الله تعالى *

(المسئلة الخامسة والعشرون) في التخصيص بالإجماع قال الآمدي لا أعرف فيه خلافا وكذلك حكي الإجماع
على جواز التخصيص بالإجماع الأستاذ أبو منصور * قال ومعناه أن يعلم بالإجماع أن المراد باللفظ العام بعض
ما يقتضيه ظاهره وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع * وقال ابن القشيري إن من
خالف في التخصيص بدليل العقل يخالف هنا * وقال القرافي الإجماع أقوى من النص الخاص لأن النص
يحمل نسخه والإجماع لا ينسخ لأنه إنما ينقصد بعد انقطاع الوحي * وجعل الصيرفي من أمثله قوله تعالى
(إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) * قال وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة ومثله
ابن حزم بقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون) واتفقت الأمة على أنهم لو بدلوا فلسا أو فلسين
لم يحز بذلك حقن دماهم قال والجزية بالأنف واللام فاعلمنا أنه أراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب بآية حد
أقذف وبالاجماع على التصف للبعد * والحق أن المخصص هو دليل الإجماع لأنفس الإجماع كما تقدم
(المسئلة السادسة والعشرون) في التخصيص بالعادة * ذهب الجمهور إلى عدم جواز التخصيص بها وذهب
الحنفية إلى جواز التخصيص بها * قال الصفي الهندي وهذا يحتمل وحين (أحدهما) أن يكون النبي صلى الله
عليه وآله وسلم أوجب أو حرم شيئا بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة
حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر في ذلك بل هو باق
على عمومته متناول لتلك البعض وغيره (الثاني) أن تكون العادة جارية بفعل معين كاكل طعام معين مثلاً ثم
أنه عليه السلام نهىهم عن تناوله بلفظ متناول له وغيره كما قال نهيتكم عن أكل الطعام فهل يكون النهي
مقتصر على ذلك الطعام بخصوصه أم لا بل يجري على عمومته ولا تؤثر عاداتهم * قال والحق أنها لا تخصص
لأن الحجة في لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له انتهى * وقد اختلف كلام أهل
الاصول وصاحب المحصول وأتباعه تكلموا على الحالة الأولى واختار فيها أنه إن علم جريان العادة في زمن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم منعه عنها فيخصص بها والمخصص في الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وآله

الاقرار كقوله وفعله (لانه)
لو أقر على ما ليس بحق كان
مقرا على منكر وهو
(معصوم من أن يقر
أحدا على منكر) لأن
الاقرار على المنكر منكر
وهو معصوم منه (مثال
ذلك) أي اقراره على القول
(اقراره) صلى الله عليه
وسلم (أبا بكر) رضى الله
تعالى عنه (على قوله)
المتعلق (بإعطاء سلب
القتيل) من الكفار في
قتلهم وهو ثيابه وفروسه
وسلاحه وغير ذلك مما
فصل في الفروع (لقاتله)
من المسلمين (و) اقراره
على الفعل (اقراره)
صلى الله عليه وسلم (خالد
ابن الوليد) رضى الله
تعالى عنه (على أكل
الضب) وهذا
الاقراران الدالان على
استحقاق القاتل سلب
القتيل وجواز أكل الضب
(متفق) من البخارى
ومسلم (عليهما) أى على
روايتهما (وما) أى والشئ
أو الفعل الذى (فعل)
أو القول الذى قيل بالبناء
للمفعول فيهما (في وقته)
أى زمان حياته صلى الله
عليه وسلم (في غير مجلسه)
ببيت لا يشاهده (و) لكنه
(علم به ولم ينكره حكمه
حكم ما فعل) أو قيل (في
مجلسه) وعلم به ولم ينكره
في دلالته على جواز ذلك
الفعل للفعل وغيره وعلى
حقيقة ذلك القول كذلك

وسلم وان علم عدم جريانها لم يخص بها إلا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالاجماع * وأما الأمدى
وابن الحاجب فتكلموا على الحالة الثانية * قال الزركشى وهما مستلذان لاتعلق لاحداها بالآخرى فتفتقر
لذلك فان بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الامام الرازى في المحصول وكلام الأمدى وابن الحاجب
ظنانهما انهما تواردا على محل واحد وليس كذلك ومن صرح بأنهما حالتان القراني في شرح التنقيح
وفرق بان العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم
انتهى * والحق أن تلك العادة ان كانت مشتهرة في زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ اذا أطلق كان المراد
ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما مخاطب الناس بما يفهمون
وهم لا يفهمون الا ما جرى عليه التعارف بينهم وان لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات اليها
والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة توطأ عليها قوم وتعارفوا
بها ولم تكن كذلك في العصر الذى تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطأ لين والغلط الفاحش * أما الوفا
المخصص بالعادة الطارئة انه يخصص بها ما حدث بعد أولئك الاقوام المصطلحين عليها من التحاور في
الكلام والتخاطب بالالفاظ فهذا مما لا بأس به ولكن لا يخفى أن بحثنا في هذا العلم انما هو عن المخصصات
الشريعة فالبحث عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من خلط هذا
الفن بما ليس منه والجلد في البحث بما لا فائدة فيه *

(المسئلة السابعة والعشرون) في التخصيص بمذهب الصحابي * ذهب الجمهور الى أنه لا يخصص بذلك
وذهبت الحنفية والحنابلة الى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم في ذلك فبعضهم يخصص به مطلقا
وبعضهم يخصص به ان كان هو الراوى للحديث * قال الاستاذ ابو منصور والشيخ ابو حامد الاسفرائي
وسليم الرازى والشيخ ابواسحق الشيرازى إنه يجوز التخصيص بمذهب الصحابي اذا لم يكن هو الراوى
للعوم وكان مذهب اليه منتشرا ولم يعرف له مخالف في الصحابة لانه اما اجماع أو حجة مقطوع بها
على الخلاف وأما اذا لم ينتشر فان مخالفه غيره فليس بحجة قطعا وان لم يعرف له مخالف فعلى قول
الشافعى الجديد ليس بحجة فلا يخصص به وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس وهل يخصص
به العموم فيه وجهان * وأما اذا كان الصحابي الذى ذهب الى التخصيص هو الراوى للحديث فقد
اختلف قول الشافعى في ذلك والصحيح عنه وعن أصحابه وعن جمهور أهل العلم أنه لا يخصص به
خلاف لمن تقدم والدليل على ذلك أن الحجة انما هي في العموم ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز
التخصيص به * واستدل القائلون بجواز التخصيص بأن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ويعمل بخلافه الا لدليل قد ثبت عنده يصاح للتخصيص * وأجيب عنه
بأنه قد يخالف ذلك لدليل في ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا والتقليد
للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز لاسيما في مسائل الاصول فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابي
وان كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع وقد تقرر الكلام عليه *

(المسئلة الثامنة والعشرون) في التخصيص بالسياق * قد تردد قول الشافعى في ذلك وأطلق الصيرفي
جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) وكلام الشافعى في
الرسالة يقتضيه فانه يوجب لذلك بإفقال باب الصنف الذى قد بين ساقه معناه وذكر قوله سبحانه (واسألهم
عن القرية التى كانت حاضرة البحر) قال فان السياق أرشد الى أن المراد أهلها وهو قوله (اذيعدون في السبت) قال
الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الامام نص بعض الاكابر من الاصوليين أن العموم يخص بالقرائن
القاضية بالتخصيص قال ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم

وهذا يشمله ما تقدم ولكن

صرح به لا يوضح ودفع
توهم الاختصاص بما في
مجلسه فيستثنى هنا
ما تقدم استثنائه وعلمه
بما في غير مجلسه ولم ينكره
(كلمته بخلفه) (أبي بكر)
رضي الله تعالى عنه (أنه

لا يأكل الطعام في وقت
غيطه) متعلق بخلف (ثم
أكل) أي وحنث (لما)
أي حين (رأى) أي اعتقد
(الأكل) منه (خيرا) من
تركه فيستفاد منه جواز
الحث بل ندبه بعد
الحلف إذا كان خيرا
وهذا المحكي عن أبي بكر

رضي الله تعالى عنه (كما
يؤخذ) أي مماثل لما
يؤخذ أو بناء على ما يؤخذ
(من حديث مسلم) الذي
رواه (في حكم) (الأطعمة)
أو في باب الأطعمة (وأمّا
النسخ فعنه) أي حقيقته
أو خفده أو الإضافة بيانية
أو التقدير فعني لفظه
(لغة) نصب على الظرفية
الاعتبارية متعلق بمعنى
نسبة الخبر للمبتدا
أو حال من المضاف إليه
أي حال كونه أو لفظه في
اللغة أي معدودا من جملة
معانيها أو من جملتها
(الازالة) بدليل أنه (يقال)
قولا من أهل اللغة ومن
يجري على طريقهم
(نسخت الشمس الظل)
وقوله (إذا) متعلق يقال
(أزالته ورفعته) أي
أنه يتبعه وأعدته

بناء على القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم * قال ولا يشبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص
بالسبب كما أشبه على كثير من الناس فإن التخصيص بالسبب غير محتار فإن السبب وإن كان خاصا فلا يمنع أن يورد
لفظ عام يتناوله وغيره كما في (الساوق والساوقة فاقطعوا أيديهما) ولا ينتهض السبب بمجرد قرينة لرفع هذا
بخلاف السياق فإنه يقع به التبيين والتعيين أما التبيين في الجملة وأما التعيين في المحتملات وعليك باعتبار هذا في
ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره انتهى * والحق أن دلالة السياق أن قامت مقام
القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما شملت عليه من ذلك وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة
ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص *

(المسئلة التاسعة والعشرون) في التخصيص بقضايا الاعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم بلبس
الحرير والحكمة وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنبلة * ولا يخفى أنه إذا وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع
الأذن بالشئ أو الأمر به أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم ولا يجوز التخصيص
بالاستصحاب قال أبو الخطاب الحنبلي إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب
بلا خلاف * قال القاضي عبد الوهاب في الافادة ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب
الحال قال لا نه دليل يلزم المصير إليه ما لم ينقل عنه ناقل فيجوز التخصيص به كسائر الأدلة وهذا في غاية التناقض
لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به إذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل
ينقل عنه والعموم دليل ناقل *

(المسئلة الموقية ثلاثين) في بناء العام على الخاص قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز فإذا كان
العام الوارد من كتاب أو سنة قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به عليها فاما
أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فإن علم أن كان المتأخر الخاص فاما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن
وقت الخطاب فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام *
قال الزركشي في البحر وفاقا ولا يكون تخصيصا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا وإن تأخر عن
وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فمن
جوزه جعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص كذا
قال الشيخ أبو حامد الأسفرائني وسليم الرازي قال ولا يتصور في هذه المسئلة خلاف يختص بها وإنما يعود
الكلام فيها إلى جواز تأخير البيان وكذا ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في المجمع وإن الصباغ في العدة * قال
العقبي الهندي من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الشئ قبل حضور وقت
العمل به كالمعتزلة أحال المسئلة ومنهم من جوزهما فاختلفوا فيه فالذي عليه الأكثر من أصحابنا وغيرهم أن
الخاص مخصص للعام لأنه وإن جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر من العام لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ
وقد أمكن حمل عليه فتعين * ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام وتدخل بينهما ما يمكن المكلف
بهما من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من العام لأنها دليلان وبين
حكميهما تناف فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم من الامكان دفعا للتناقض قال وهو ضعيف انتهى * فإن تأخر العام
عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعية يبنى العام على الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظاهر
مظنون واليتقن أولى * وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والقاضي عبد الجبار إلى أن العام المتأخر ناسخ للخاص
المقدم * وذهب بعض المعتزلة إلى الوقف * وقال أبو بكر الرازي إذا تأخر العام كان ناسخا لما تضمنه الخاص ما لم
يقم له دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص انتهى * والحق في هذه الصورة البناء وإن تأخر
العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ الأعلى رأى

انسباطها في محله دلالة على ذلك والاصل في الكلام الحقيقة (وقيل معناه) لغة (النقل) أخذ (من قولهم) أي أهل اللغة ومن يجري على قاعدتهم أي قولك أيها الواحد منهم (نسخت) بضم التاء (مافي هذا الكتاب) أي الصحيفة وقوله (اذا) متعلق بقولهم (نقلته) بفتح التاء دلالة على نقله لكن لا بنفسه اذا مافي الكتاب باق بحاله بعد النقل المراد بلفظ النسخ قطعا بل (باشكال كتابته) بمعنى مكتوبه أي بسبب أوبالة نقل صور المکتوب والنقوش المثبتة فيه وظهر أن تلك الصور أيضا لا تنقل فالعني اثبات امتثالها في محل آخر وحينئذ فان أريد على هذا القول بالنقل الذي هو معنى النسخ النقل حقيقة أشكل الاستدلال بقولهم المذکور وان أريد المعنى الاعم الشامل لمثل هذا التجوز بناء على شمول النسخ لغة لمثل ذلك فلا اشكال وفي كلام الصفي الهندي كما بينته في الاصل تصريح بأن الازالة أعم من النقل وأنه من افراد الازالة التي هي معنى النسخ لانها تارة تكون في الذات وتارة تكون في الصفات بخلاف النقل ليس فيه الازالة الصفة لان الذات فيه باقية وانما تنعدم

من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار فإنه لا يمكنه الحمل على النسخ فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه وجعل الكيا الطبري الخلاف في هذه المسئلة مبني على تأخير البيان فقال من لم يجوز تأخيرهم عن مورد اللفظ جعله ناسخا للخاص وهذه الأربع الصور اذا كان تاريخها معلوما فان جهل تاريخها فعند الشافعي وأصحابه والخابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار أنه يبنى العام على الخاص * وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ أو إلى ما يرجح أحدهما على الآخر من غيرها وحكى نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والدقاق * والحق الذي لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للتشبه به والجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والأقوى أرجح وأيضا اجراء العام على عمومها إهمال للخاص وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام * وأيضا قد نقل أبو الحسين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ * والحاصل أن البناء هو الأرجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسئلة * وما احتج به القائلون بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصا فيجب عنه بأن العام المتأخر ضعيف الدلالة فلا ينتهز لترجيحه على قوى الدلالة * وأيضا في البناء جمع وفي العمل بالعام ترجيح والجمع مقدم على الترجيح * وأيضا في العمل بالعام إهمال للخاص وليس في التخصيص إهمال للعام كما تقدم * وسيأتي لهذه المسئلة مزيد بيان في الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي الكلام على جواز النسخ قبل إمكان العام ان شاء الله

(الباب الخامس في المطلق والمقيد)

(وفيه مباحث أربعة)

(البحث الاول في حدهما) أما المطلق فقيل في حده ما دل على شائع في جنسه ومعنى هذا أن يكون حصته محتملة لخصص كثيرة مما يدرج تحت أمر فيخرج من قيد الدلالة المهملات ويخرج من قيد الشيوع المعارف كلها ما فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو حصته نحو (فعصى فرعون الرسول) أو استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولونكرة نحو كل رجل ولا رجل * وقيل في حده هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها في الوجود * وقد اعترض عليه بأنه جعل المطلق والنكرة سواء وبأنه يرد عليه أعلام الاجناس واسامة وفعالة فانها تدل على الحقيقة من حيث هي هي * وأجاب عن ذلك الاصفهاني في شرحه للمحصل بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء بل غير بينهما فان المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة * قال واما الزامه بعلم الجنس فردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهني بخلاف اسم الجنس وانما يرد الاعتراض بالنكرة على الحد الذي أورده الآمدى للعطلق فانه قال هو الدال على الماهية بقيد الوحدة وكذا يرد الاعتراض بها على ابن الحاجب فانه قال في حده هو ما دل على شائع في جنسه وقيل المطلق هو ما دل على الذات دون الصفات * وقال الصفي الهندي المطلق الحقيقي ما دل على الماهية فقط والاضافي مختلف نحو رجل ورقبة فانه مطلق بالاضافة إلى رجل عالم ورقبة مؤمنة ومقيد بالاضافة إلى الحقيقي لانه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائدان على الماهية * وأما المقيد فهو ما يقابل المطلق على اختلاف هذه الحدود المذكورة في المطلق فيقال فيه هو ما دل على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها أو يقال في حده هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها أو ما كان له دلالة على شيء من القيود

(البحث الثاني) اعلم أن الخطاب اذا ورد مطلقا لا مقيدا حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا حمل على تقييده

صفه كونه في هذا المقام
ويتجدد له صفة كونه في
هذا المقام فيكون استعمال
النسخ في النقل حقيقيا
على القول الاول أيضا
ويكون تضعيف المصنف
للقول الثاني من حيث
قصر معنى النسخ على النقل
لامن حيث شموله له أيضا
لكن الذي في المعنى والنسخ
في اللغة يستعمل في الوضع
والازالة يقال نسخت
الشمس الظل ونسخت
الرياح آثارها إذا أزالتها
ويستعمل في النقل يقال
نسخت الكتاب إذا نقلت
ما فيه وان لم تزل شيئاً عن
موضعه اه وفي العضد
النسخ في اللغة يقال
لمعنين للازالة نسخت
الشمس الظل ونسخت
الرياح آثار القدم أي
أزالته وللنقل نسخت
الكتاب أي نقلت ما فيه
الى آخره ونسخت النخل
بالمعجمة أي نقلتها من موضع
الى موضع واختلف في
حقيقته فقل حقيقة
لها فهو مشترك بينهما
وقيل للاول وهو الازالة
وللنقل مجاز باسم الملزوم
اذ في النقل ازالة عن
موضعه الاول وقيل
للتاني وهو النقل وللازالة
مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق
به غرض علمي اه وقوله
نسخت النخل قال في
الحواشي المنقول النخل
بالحاء المهملة السجستاني
أن يحول ما في الخلية من

وان ورد مطلقا في موضع مقيدا في موضع آخر فذلك على أقسام *
(الاول) أن يختلفا في السبب والحكم فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضي أبو بكر
الباقلاني وامام الحرمين الجويني والكنيا الهراسي وابن برهان والآمدى وغيرهم *
(القسم الثاني) أن يتفقا في السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر كما لو قال ان ظهرت فأعتق
رقبة * وقال في موضع آخر ان ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي
أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب وابن فورك والكنيا الطبري وغيرهم * وقال ابن برهان في الاوسط
اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم الى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل
ونقل أبو زيد الحنفى وأبو منصور الماتريدى في تفسيره ان أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة وحكى
الطرسوسى الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة وفيه نظر فان من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد
الوهاب وهو من المالكية * ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره
أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أى دال على أن المراد بالمطلق هو المقيّد وقيل انه يكون نسخا أى دالا
على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيّد اللاحق والاول أولى وظاهر اطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم
بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا او حمل السابق فانه يتعين الحمل كما حكاه الزركشى *
(القسم الثالث) أن يختلفا في السبب دون الحكم كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان
في كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين
مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد * وحكاه القاضي عبد
الوهاب عن أكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية الى التقييد * وذهب جماعة من محققى الشافعية الى أنه
يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيّد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى انه ان حصل القياس
الصحيح ثبت التقييد والإفلا * قال الرازى في المحصول وهو القول المعتدل قال واعلم ان صحة هذا القول
انما تثبت اذا أفسدنا القولين الاولين أما الاول يعنى مذهب جمهور الشافعية فضعيف جدا لان الشارع
لو قال أوجب في كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجب في كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد
الكلامين مناقضا للآخر فعملنا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا بل وقد احتجوا بأن القرآن
كالكلمة الواحدة وبأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق
على المقيّد فكذا ههنا * والجواب عن الاول بأن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا تناقض لافي كل شيء
والاوجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيّد وعن الثانى انا انما قيدناه بالاجماع وأما القول
الثانى يعنى مذهب الحنفية فضعيف لان دليل القياس وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل
الصور انتهى * قال امام الحرمين الجوينى في دفع مآلوه من أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد إن
هذا الاستدلال من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق
والاختصاص وبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد
مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغيرة فقد ادعى أمرها عظيما انتهى *
ولا يخفى أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيّد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحمل ولا يحتاج في
مثل ذلك الى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب اليه القائلون بالحمل *
وفى المسئلة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو أن حكم المطلق بعد المقيّد من جنسه موقوف على الدليل
فان قام الدليل على تقييده قيد وان لم يقم الدليل صار كالذى لم يرد فيه نص فيعدل منه الى غيره من
الادلة * قال الزركشى وهذا أفسد المذاهب لان النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا اليها
ولا يعدل الى غيره ■

التحل والعسل الى اخرى
 اه وقوله اذ في النقل
 ازالة عن موضعه الاول
 قال في الحواشي يشعر
 بان الازالة لازم والنقل
 ملزوم فلا يستقيم ما ذكره
 من كونه للنقل مجازا باسم
 الملزوم وللإزالة باسم
 اللازم بل العكس نعم
 لو ذكر ان في الازالة نقلا
 عن حالة الى حالة لصح
 ما ذكره اه فليتأمل
 (وحده) أى النسخ بمعنى
 النسخ ولو مجازا على طريق
 الاستخدام أو النسخ
 المفهوم من النسخ لما
 سيأتى ان هذا حد للنسخ
 لا للنسخ (شرعا) ظرف
 اعتبارى متعلق بمعنى
 نسبة الخبر الى المبتدا
 أو بمحذوف حالا من
 المضاف اليه أى حد
 النسخ حال كون النسخ
 في معنى الشرع أى
 معدودا من المعانى
 المتعارفة بين أهل الشرع
 (الخطاب) أى اللفظ ببديل
 قوله (الدال) اذ المتبادر
 من الخطاب الموصوف
 بالدلالة اللفظ لكن ينبغي
 أن يراد الدال ولو بطريق
 المفهومية لجواز النسخ
 بالمفهوم الذى هو مدلول اللفظ
 في الجملة كما يعلم من حده
 وان يكون اعتبار الخطاب
 معنى اللفظ باعتبار الغالب
 لجواز النسخ بغيره كالتقرير
 كما تقدم والفعل كما صرح
 به الامام الرازى وابن
 الحاجب وغيرهما بل

وفي المسئلة مذهب خامس وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيّد فان كان حكم المقيّد أغلظ حمل المطلق على المقيّد ولا يحمل على إطلاقه لا بدليل لان التغليظ الزام وماتضمنه الزام لا يسقط التزامه باحتمال به قال الماوردى وهذا أولى المذاهب به قلت بل هو أبعدهما من الصواب به
 (القسم الرابع) أن يختلف في الحكم نحو كس يتما أطمع يتما علما فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين اتحد سببهما أو اختلف به وقد حكى الاجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب ■

(البحث الثالث) اشترط القائلون بالحمل شروطا سبعة

(الاول) أن يكون المقيّد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضوعين فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عددا فلا يحمل أحدهما على الآخر وهذا كالحاجب غسل الأعضاء الاربعه في الوضوء مع الاقتصار على عضوين في التيمم فان الاجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تقييد الوضوء حتى يلزم التيمم في الاربعه الأعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيّد يختص بالصفات كما ذكرنا به ومن ذكر هذا الشرط القفال الناشى والشيخ أبو حامد الاسفرائنى والماوردى والرويانى به ونقله الماوردى عن الأبهري من المالكية ونقل الماوردى أيضا عن ابن خيران من الشافعية أن المطلق يحمل على المقيّد في الذات وهو قول باطل (الشرط الثانى) أن لا يكون للمطلق الأصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية وإطلاق الشهادة في البيوع وغيرها فهي شرط في الجميع وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله (من بعد وصية توصون بها أو دين) وإطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من الموارث كلها بعد الوصية والدين به فأما اذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فان كان السبب مختلفا لم يحمل إطلاقه على أحدهما لا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى به ومن ذكر هذا الشرط الاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازى في اللعق والماوردى وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه به قال الزركشى وليس كذلك فقد حكى القفال الناشى فيه خلافا لا يحابنا ولم يرجح شيئا ■

(الشرط الثالث) أن يكون في باب الاوامر والاثبات أما في جانب النفي والنهى فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهى وهو غير سائغ به ومن ذكر هذا الشرط الامدى وابن الحاجب وقالوا لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما السدم التعذر فاذا قال لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (١) ولا مسلما اذ لو اعتق واحدا منهما لم يعمل بهما أو ما صاحب المحصول فسوى بين الامر والنهى ورد عليه القرافى بمثل ما ذكره الامدى وابن الحاجب وأما الاصفهاني فتبع صاحب المحصول وقال حمل المطلق على المقيّد لا يختص بالامر والنهى بل يجري في جميع أقسام الكلام ■ قال الزركشى وقديقال لا يتصور توارد المطلق والمقيّد في جانب النفي والنهى وما ذكره من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول المام وفيه ما تقدم من خلاف ابى ثور فلا وجه لذكره ههنا انتهى به والحق عدم الحمل في النفي والنهى ومن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله أيضا شرطا في بناء العام على الخاص *

(الشرط الرابع) ان لا يكون في جانب الاباحة به قال ابن دقيق العيد ان المطلق لا يحمل على المقيّد في جانب الاباحة اذ لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة قال الزركشى وفيه نظر
 (الشرط الخامس) أن لا يمكن الجمع بينهما الا بالحمل فان امكن بغير اعمالها فانه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما ذكره ابن الرفعة في المطلب به

(الشرط السادس) أن لا يكون المقيّد كرمه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لاجل ذلك القدر الزائد فلا يحمل

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله هكذا لم يحزئه أن يعتق مكاتبا لا كافرا ولا مسلما

المطلق على المقيد منها قطعاً

(الشرط السابع) أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل على ذلك فلا تقييد

(البحث الرابع) اعلم أن ما ذكر في التخصيص للعام فهو جار في تقييد المطلق فارجع في تفاصيل ذلك الى ما تقدم في باب التخصيص فذلك يغنيك عن تكثير المباحث في هذا الباب ■

(فائدة) قال في المحصول اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقسدين متضادين كيف يكون حكمه بمثاله قضاء رمضان الوارد مطلقاً في قوله سبحانه (فعدة من أيام أخر) وصوم التمتع الوارد مقيداً بالتفريق في قوله (فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم) وصوم كفارة الظهار الوارد مقيداً بالتتابع في قوله (فصيام شهرين متتابعين) قال فن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظاً ترك المطلق هنا على إطلاقه لانه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حملهما على ما كان القياس عليه أولى انتهى ■ وقد تقدم في الشرط الثاني من المبحث الذي قبل هذا المبحث الكلام في المطلق الدائر بين قيدتين متضادتين وانما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الايضاح *

(الباب السادس في المجمل والمبين)

(وفيه ستة فصول)

(الفصل الاول في حدها) فالمجمل في اللغة المبهم من أجل الامرا اذا أبهم وقيل هو المجموع من أجل الحساب اذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجل الشيء اذا حصله * وفي الاصطلاح ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه كذا قال الآمدي وفي المحصول هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه * قال ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلاً لان هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بتعين في نفسه فأى رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لانه يفيد اما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب فعل معين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ * وقال ابن الحاجب هو في الاصطلاح ما لم تتضح دلالاته والمراد ما كان له دلالة في الاصل ولم تتضح فلا يرد الماهل وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء * واعترض عليه بأنه لا يطرء ولا ينعكس * أما عدم اطراد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضاً المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً وليس بمجمل لوضوح مفهومه واما عدم الانعكاس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل أحد محامله لا يعينه كما في المشترك فلا يصدق الحد عليه وقال القفال الشاشي وابن فورك ما لا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يأتي تفسيره * والاولى أن يقال هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال *

واما المبين فهو في اللغة المظهر من بان اذا ظهر يقال بين فلان كذا اذا أظهره وأوضح معناه وفي الاصطلاح هو ما افتقر الى البيان * والبيان مشتق من البين وهو الفراق لانه يوضح الشيء ويزيل اشكاله كذا قال ابن فورك وفخر الدين الرازي في المحصول قال أبو بكر الرازي سمي بياناً لانفصاله عما يلتبس من المعاني وأما في الاصطلاح فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد كذا قال في المحصول ويطلق ويراد به الدليل على المراد ويطلق على فعل المبين فقال البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وقال تفسيره بالنظر اليها فالصير في لاحظ فعل المبين فقال البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وقال القاضي في مختصر التقريب وهذا ما أرتضاه من خاض في الاصول من أصحاب الشافعي واعترضه ابن السمعاني بان لفظ البيان أظهر من لفظ اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ولا حظ للقاضي أبو بكر وامام الحرمين والغزالي والامدي والفخر الرازي واكثر المعتزلة الدليل فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم

الظاهر ان رفع الحكم لا يكون ولو بحسب الغالب مدلولاً للفظ مطابقة أو تضمناً بل التزاماً وقد يمنع هذا الجواز ان يقول الشارع نسخت هذا الحكم أو رفعته بكذا أو هذا منسوخ أو مرفوع بكذا فليتأمل (على رفع) تعلق (الحكم) التجيزي ولو حكماً ليدخل النسخ قبل التمكن لعدم دخول وقت الفعل أو عدم مضي زمن يسعه أى على ارتفاعه في الزمن الثاني بمعنى ان التعلق الذي كان يظن تحققه في الزمان الثاني لولا النسخ قد علم عدم تحققه فيه ب ورود النسخ (الثابت) صفة الحكم المتعلق تعلقاً تجيزياً أو التعليق المقدراً الموجود (بالخطاب) صلة الثابت وهو أيضاً جارى على الغالب اذ الحكم المرفوع قد يكون ثبوته بغير الخطاب كالفعل (المتقدم) في ورود الى المكلفين على الخطاب (الدال على الرفع) صفة الخطاب (على وسبه) حال من فاعل الدال اى حال كونه مع وجهه وحال (لولا) أى لولا ذلك الخطاب الدال مع ذلك الوجه موجود (لكان) ذلك الحكم (ثابتاً) أى مضمون الثبوت في الزمان الثاني وجملة لولا الى آخره صفة وجهه والعائد مقدر أى معه (مع تراخيه) حال

ايضا من فاعل الدال اي حال كونه مصاحبا لتراخيه (عنه) أي عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فقوله الخطاب جنس يخرج به الرفع بنحو الموت والنوم والغفلة وكذا الاجماع لكن مخالفة الجميع تتضمن ناسخا والقياس وان جاز النسخ به على الصحيح الا ان ذلك لاستناده الى النص فكأنه الناسخ وقوله على رفع الحكم قيد يخرج الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك انه لو ورد خطاب بعدم وجوب شيء مثلا ثم ورد خطاب آخر بوجوبه لا يكون الثاني ناسخا اذ لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أرف في ذلك شيئا والظاهر خلافه فينبغي ان يرد بالحكم الثابت ما يشمل انتفاء الحكم أيضا وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بان لم يبلغ المكلفين وقوله بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الاصلية وكذا بالاجماع فلا يجوز نسخها كما أوضحته في الآيات النبوية وقوله على وجه آخره يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذ لم يكن على ذلك الوجه بان يكون رفع الحكم مفهوما مما اتصل بالخطاب

او الظن بالمطلوب ولا حظ أبو عبد الله البصري (١) نفسه فحده مجد العلم وحكي أبو الحسين عنه انه العلم الحادث لان البيان هو ما به يتبين الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث قال ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبین لان علمه لذاته لا يعلم حادث قال العبدري بعد حكاية المذاهب الصواب أن البيان هو مجموع هذه الامور وقال شمس الائمة السر خشي الخفي اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم هو اظهار المعنى وايضا حله لمخاطب وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب قال وهو اختيار أصحاب الشافعي لأن الرجل يقول بان هذا المعنى أي ظهر والاول أصح أي الاظهار انتهى قال الاستاذ أبو بكر الاسفرائيني قال أصحابنا انه الافهام بأي لفظ كان وقال أبو بكر الدقاق انه العلم الذي يتبين به المعلوم وقال الشافعي في الرسالة ان البيان اسم جامع لا أمور مجتمعة الاصول متشعبة الفروع

(الفصل الثاني) * اعلم أن الاجمال واقع في الكتاب والسنة قال أبو بكر الصيرفي ولا أعلم أحدا أنى هذا غير داود الظاهري وقيل انه لم يبق محمل في كتاب الله تعالى بعدموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال امام الحرميين ان مختار (٢) ما ثبت التكليف به لا اجمال فيه لان التكليف بالمجمل تكليف بالحال وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم قال الماوردي والرويان يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان لانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث معاذنا الى اليمن وقال ادعهم الى شهادة أن لا إله الا الله الحديث وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها قالوا وانما جاز الخطاب بالمجمل وان كانوا لا يفهمونه لا حذأ من (الاول) أن يكون اجماله توطئة للنفس على قبول ما يتبعه من البيان فانه لو بدأ في تكليف الصلاة بها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر من اجماله (والثاني) ان الله تعالى جعل من الاحكام جليلا وجعل منها خفيا ليتفاضل الناس في العمل بها ويثابوا على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليلا وجعل منها مجملا خفيا قال الأستاذ أبو اسحق الشيرازي وحكم المجمل التوقف فيه الى أن يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع قال الماوردي ان كان الاجمال من جهة الاشتراك واقرن به تبينه أخذ به فان تجرد عن ذلك واقرن به عرف يعمل به فان تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المرام منه وكان من خفي الاحكام التي وكل العلماء فيها الى الاستنباط فصار دخلا في المجمل لخفائه وخارجا منه لا مكان الاستنباط

(الفصل الثالث) الاجمال اما أن يكون في حال الافراد أو التركيب والاول اما أن يكون بتصرفه نحو قال من القول والقيولة ونحو مختار فانه صالح للفاعل والمفعول قال العسكري ويفترقان تقول في الفاعل مختار لكذا وفي المفعول مختار من كذا ومنه قوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) ولا يضار كاتب ولا شهيد) واما أن يكون بأصل وضعه فاما ان تكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض والتاهل للعطشان والريان أو متشابهة غير متضادة فاما أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك واما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطىء * والاجمال كما يكون في الاسماء على ما قدمنا يكون في الافعال كعسعس بمعنى أقبل وأدبر ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء وكما يكون في المفردات يكون في المركبات نحو قوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج والولى ويكون أيضا في مرجع الضمير اذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها ويكون في الصفة نحو طيب ماهر لترددها بين أن تكون للمهارة مطلقا أو للمهارة في الطب ويكون في تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فان اللفظ يصير مجملا بالنسبة الى تلك المجازات اذ ليس المحمل على بعضها أولى من المحمل على البعض الآخر كذا قال الآمدي والصفى الهندي وابن الحاجب وقد يكون في فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا فعل فعلا محتمل وجهين احتمالا واحدا وقد يكون فيما ورد من

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة لفظة المدلول أو ما يقوم مقامها كما يعلم من المختصر وشرحه

(٢) كذا بالأصل ولعل السواب ان المختار أن ما ثبت الخ

من نحو غاية أو علة وقوله

مع تراخيه عنه يخرج
الخطاب الدال على الرفع
المذكور المتصل بالخطاب
المتقدم لكونه نحو شرط
أو استثناء فلا يكون بدلالته
على رفع الحكم في بعض
الاحوال ناسخا فافهم
الاحتراز أن الرفع المتصل
لا يكون ناسخا وأفاد
الاحتراز الذي قبله
أن الرفع المستقل اذا
تقدمه الرفع بالمتصل
لا يكون ناسخا فان قلت
بقي ما لو كان الدال على
الرفع مستقلا ولم يتراخ
كقول الشارع بحضرة
المكلفين أوجب عليكم
كذا رفعت وجوبه عليكم
ولا يتجه الا كون هذا
ناسخا قلت المراد بتراخيه
عنه استقلاله كما يشعر به
بيان محترزه السابق ولو سلم
فالظاهر عدم وقوع هذا
القسم فلم يعتبروه ونظروا
في التعريف الى الواقع
هكذا يظهر في تقرير هذا
المقام (هذا الحد الذي
ذكره المصنف انما هو
(حد للناسخ) لا للنسخ
المتروك به ولا يرد على
المصنف ان صنيعه يوم
ان هذا حد للنسخ مع فساد
ذلك لان المقدمات التي
يقصد بها الذات المتبدى
ونحوه كثيرا ما يعتمد فيها
على توقيف المعلم على ان
التأمل الصحيح يرشد إلى
أن المراد حد للنسخ ولا أنه
تردد حد نفس النسخ مع

الاوامر بصيغة الجبر كقوله تعالى (والجروح قصاص) وقوله (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) فذهب الجمهور
الى أنها تفيد الإيجاب وقال آخرون يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها *
(الفصل الرابع) فيما لا اجمال فيه وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها دخلة في قسم المجل
ولست منه ■

(الاول) في الالفاظ التي علق التحريم فيها على الاعيان كقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) (حرمت
عليكم أمهاتكم) فذهب الجمهور الى أنه لا اجمال في ذلك وقال الكرخي والبصري إنها مجملة * احتج
الجمهور بأن الذي يسبق الى الفهم من قول القائل هذا طعام حرام هو تحريم أكله ومن قول القائل هذه المرأة
حرام هو تحريم وطئها وتبادر الفهم دليل الحقيقة فالمفهوم من قوله (حرمت عليكم الميتة) هو تحريم الاكل لان
ذلك هو المطلوب من تلك الاعيان وكذا قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فان المفهوم منه هو تحريم الوطء * واحتج
الكرخي والبصري بأن هذه الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف اذا كانت موجودة فاذا لا يمكن
اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس
بعضها أولى من بعض فاما أن يضم الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف في الكل
وهو المطلوب وأيضا لودلت على تحريم فعل معين لوجب أن يتعين ذلك الفعل في كل المواضع وليس كذلك *
وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام أولى من
بعض ممنوع فان العرف يقتضى اضافة التحريم الى الفعل المطلوب منه وهو تحريم الاستمتاع وتحريم الاكل
فهذا البعض متضح متعين بالعرف *

(الثاني) لا اجمال في مثل قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) والى ذلك ذهب الجمهور وذهب الحنفية الى أنه مجمل
لتردده بين الكل والبعض والسنة بين البعض وحكاة في المعتمد عن أبي عبد الله البصري * ثم اختلف
القائلون بأنه لا اجمال فقالت المالكية انه يقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة في جميعه والباء انما دخلت
للاصاق وقال الشريف المرتضى فيما حكاة عنه صاحب المصادر انه يقتضى التبعض قال لان المسح فعل
متعد بنفسه غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله مسحته كله فينبغي أن يفيد دخول الباء فائدة جديدة
فلو لم يقد البعض بقى اللفظ عاريا عن الفائدة * وقالت طائفة انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك
بين مسح الكل والبعض فيصدق بمسح البعض ونسبه في الحصول الى الشافعي قال اليساوى وهو الحق *
ونقل ابن الحاجب عن الشافعي وابي الحسين وعبد الجار ثبوت البعض بالعرف * والذي في المعتمد لابي الحسين
وعبد الجار انها تفيد في اللغة تعميم مسح الجميع لانه متعلق بما سمي رأسا وهو اسم لجملة الرأس لا للبعض ولكن
العرف يقتضى الصاق المسح بالرأس اما بجميعه واما ببعضه لصدق الاسم عليه وعبرة الشافعي في كتاب أحكام
القرآن أن من مسح من رأسه شيئا فقد مسح رأسه ولم تحتل الآية الا هذا * قال فدللت السنة أنه ليس على المرء
مسح رأسه كله واذا دلت السنة على ذلك فغنى الآية أن من مسح شيئا من رأسه أجزأه انتهى * فلم يثبت التبعض
بالعرف كما زعم ابن الحاجب * ولا يخف أن الافعال المنسوبة الى الذوات تصدق بالبعض حقيقة لغوية فن قال
ضربت رأس زيدا وضربت برأسه صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس فهكذا مسحت رأس زيد
ومسحت برأسه * وعلى كل حال فقد جاء في السنة انظره مسح كل الرأس ومسح بعضه فكان ذلك دليلا مستقلا
على أنه يجزئ مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجل أم لا *

(الثالث) لا اجمال في مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) عند الجمهور وقال بعض الحنفية انها مجملة
اذا اليد العضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للابانة والشق لاستعماله فيهما * وأجاب
الجمهور بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة فالمطلقة تنصرف الى الكوع بدليل آية التيمم وآية المرفة وآية

انه المترجم به (و) ذلك اما
لا تاتمخ ذلك بل أن يصح
أن يجعل ما ذكره حدا
للتسخ بتقدير مضاف أى
رفع الخطاب الدال على رفع
الحكم الى آخره واما لانا
نسله ونقول هذا الحد
الذى ذكره للتاسخ يؤخذ
منه (حد) نفس (التسخ) أى
تحديده فانه أنسب بقوله
(بانه رفع الحكم المذكور)
أى الثابت بالخطاب المتقدم
(بخطاب) واثته في ذكر
ما بقى من حد التاسخ (الى
آخره) فتزيد على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه عنه
ثم فسر رفع الحكم بقوله
(أى رفع تعلقه) أى تعلق
الحكم بالتجزى ولو حكما
تقدم (بالفعل) أى بفعل
المكلف بالمعنى الشامل
لفعل لسانه وقلبه أيضا أو
بالفعل لا بالقوة فيكون
تقييد التعلق بالتجزى
احتراز عن المعنى ثم شرع
الشارح في بيان محترزات
حد التسخ المأخوذ منه بدليل
جعل الخارج بالقيود هو
نفس الرفع فان الرفع انما
يخرج من حد التسخ لكون
جنسه هو الرفع بخلاف
التاسخ فان جنسه الخطاب
فالخارج بالقيود منه هو
الخطاب لا الرفع وبدليل
قوله وبقولنا اذ لو كان
المراد بيان محترزات حد
التاسخ لم تتجه اضافة القول
المذكور اليه مع تصريح
المصنف به نعم يمكن أن
يريد محترز الحدين لكن

المحاربة * واجاب بعضهم بأن اليد حقيقة في العضو الى المنكب ولما دونه مجاز فلا اجمال في الآية وهذا هو
الصواب * وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقصيا للمصير الى المعنى المجازى في الآية *
ويجاب عما ذكر في القطع بأن الاجمال انما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين وهو ظاهر في القطع لافي
الشق الذى هو مجرد قطع بدون ابانة *

(الرابع) لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور . لا صلاة الا بقا تحة الكتاب . لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
لانكاح الابولى . لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد الى ذلك ذهب الجمهور قالوا لانه ان ثبت عرف شرعى في
اطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا نكاح صحيح فلا اجمال . وان لم يثبت عرف شرعى فأن
ثبت فيه عرف لغوى وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا مانفع . ولا كلام الا ما أفاد فيتعين
ذلك فلا اجمال . وان قدر انتفاؤها فالاولى حمل على نفي الصحة دون السكال لان ما لا يصح كالعدم في عدم
الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فلا اجمال وهذا بناء منهم على أن الحقيقة
متعذرة (١) لوجوب الذات في الخارج ويمكن أن يقال إن المنفى هو الذات الشرعية والتى وجدت ليست بذات
شرعية فيبقى حمل الكلام على حقيقته وهى نفي الذات الشرعية فان دل دليل على أنه لا يتوجه النفى اليها كان
توجيهه الى الصحة أولى لانها أقرب المجازين اذ توجيهه الى نفي الصحة يستلزم نفي الذات حقيقة بخلاف توجيهه
الى السكال فانه لا يستلزم نفي الذات فكان توجيهه الى الصحة أقرب المجازين اليها فلا اجمال وليس هذا من باب
اثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل * وذهب القاضى أبوبكر الباقلانى والقاضى
عبد الجبار وأبو على الجائى وابنه أبوهاشم وأبو عبد الله البصرى الى أنه يحمل ونقله الاستاذ أبو منصور عن أهل
الرأى * واختلف هؤلاء في تقرير الاجمال على ثلاثة وجوه (الاول) انه ظاهر في نفي الوجود وهو لا يمكن لانه
واقع قطعاً فاقضى ذلك الاجمال (الثانى) انه ظاهر في نفي الوجود ونفى الحكم فصار محملاً (الثالث) انه متردد بين
نفي الجواز ونفي الوجوب فصار محملاً قال بعض هؤلاء في تقرير الاجمال إما أن يحمل على الكل وهو اوضح من
غير ضرورة ولانه قد يفيض أيضا الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفى السكال معا كان نفي الصحة
يقضى نفيها ونفيها يستلزم نفي الذات وكان نفي الكمال يقضى ثبوت الصحة فكان محملاً من هذه الحثية وهذا كله
مدفوع بما تقدم *

(الخامس) لا اجمال في نحو قوله رفع عن أمى الخطأ والنسيان مما ينفي فيه صفة والمراد نفي لازم من لوازمه الى
ذلك ذهب الجمهور لان العرف في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذه ورفع العقوبة فان السيد اذا قال لعبده
رفعت عنك الخطأ كان المقهوم منه أن لا تأخذ بك ولا أعاقبك عليه فلا اجمال * قال الغزالي قضية اللفظ رفع نفس
الخطأ والنسيان وهو غير معقول فالمراد به رفع حكمه لا على الاطلاق بل الحكم الذى علم بعرف الاستعمال قبل
الشرع وهو رفع الاثم فليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرها وقال أبو الحسين وأبو عبد الله
البصرى انه يحمل لان ظاهره نفس رفع الخطأ والنسيان وقد وقع * وقد حكى شارح المحصول في هذه المسئلة ثلاثة
مذاهب (أحدها) انه يحمل (والثانى) الحمل على رفع العقاب أجلا والاثم عاجلا قال وهو مذهب الغزالي (والثالث)
رفع جميع الاحكام الشرعية واختاره الرازى في المحصول ومن حكى هذه الثلاثة المذاهب القاضى عبد الوهاب
في المختص ونسب الثالث الى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية واختاره هو الثانى * والحق ما ذهب اليه
الجمهور للوجه الذى قدمنا ذكره *

(السادس) اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على أحدها أفاد معنى واحدا وان حمل على الآخر أفاد
معنيين ولا ظهور له في أحد المعنيين الذين دار بينهما قال الصفى الهنذى ذهب الاكثرون الى انه ليس بمحمل

(٧) كذا بالأصل ولعل الصواب غير متعذرة لوجود الذات في الخارج تأمل *

بل هو ظاهر في افادة المعنيين الذين هما أحدمدلوليه وذهب الاقلون الى انه محمل وبه قال الغزالي واختاره ابن
الحاجب واختار الاول الآمدي لتكثير الفائدة * قال الآمدي والهندي محل الخلاف انما هو فيما اذا لم يكن حقيقة
في المعنيين فانه يكون محملاً أو حقيقة في أحدها فالحقيقة مرجحة وظاهره جعل الخلاف فيما اذا كانا مجازين
لانهما اذا لم يكونا حقيقتين ولا أحدهما حقيقة والآخري مجازا فابقى الأول أن يكونا مجازين به قال الزركشي والحق
ان صورة المسئلة أعم من ذلك وهو اللفظ المحتمل لتساويين سواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة
مرجوحة والآخري مجازا راجعا عند القائل بتساويهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء انتهى به والحق انه
مع عدم الظهور في أحدمدلوليه يكون محملاً ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحاً ولا رافعا للاجمال فان أكثر
الالفاظ ليس لها الامعنى واحدفليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التي
لا خلاف فيها *
(السابع) لا اجمال فيما كان له مسمى لغوي ومسمى شرعي كالصوم والصلاة عند الجمهور بل يجب الحمل على
المعنى الشرعي لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معاني الالفاظ اللغوية والشرع
طاريء على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ المتأخر أولى وذهب جماعة الى انه محمل ونقله الاستاذ أبو منصور
عن أكثر أصحاب الشافعي * وذهب جماعة الى التفصيل بين أن يرد على طريقة الاثبات فيحمل على المعنى الشرعي
وبين أن يرد على طريقة النفي فيحمل لتردده (فالأول) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني صائم فيستفاد منه
حجة نية النهار (والثاني) كالنهي عن صوم أيام التشريق فلا يستفاد منه صحة صومها واختاره هذا التفصيل الغزالي
وليس يسمى به * وثم مذهب رابع وهو انه لا اجمال في الاثبات الشرعي والنهي للغوي واختاره الآمدي ولا وجه له
أيضا * والحق ما ذهب اليه الاولون لما تقدم * وهكذا اذا كان للفظ محمل شرعي ومحمل لغوي فانه يحمل على الحمل
الشرعي لما تقدم به وهكذا اذا كان له مسمى شرعي ومسمى لغوي فانه يحمل على الشرعي لما تقدم أيضا وهكذا
اذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي فانه يقدم العرفي على اللغوي *

الفصل الخامس

في مراتب البيان للاحكام وهي خمسة بعضها أوضح من بعض (الاول) بيان التأكيده وهو النص الجلي الذي
لا يتطرق اليه تأويل كقوله تعالى في صوم التمتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة)
وسماه بعضهم بيان التقرير * وحاصله انه في الحقيقة التي تحتل المجاز والعام الخصوص فيكون البيان قاطعا
للاحتمال مقرر للحكم على ما اقتضاه الظاهر (الثاني) النص الذي ينفرد بادره العلماء كالواو والي في اية الوضوء
فان هذين الحرفين مقتضيان لمان معلومة عند أهل اللسان (الثالث) نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل في
القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى (وأتوا حقه يوم حصاده) ولم يذ كر في القرآن مقدار هذا
الحق (الرابع) نصوص السنة المبتدأة بما ليس في القرآن نص عليها ولا بالاجمال ولا بالتبيين ودليل كون هذا
القسم من بيان الكتاب قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الخامس) بيان
الاشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الالفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها
لان الاصل اذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لا يقال لم يتناوله النص بل تناوله لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
أشار اليه بالتبني كالحاق المطعومات في باب الربويات بالاربعه المنصوص عليها لان حقيقة القياس بيان المراد
بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد * ذكر هذه المراتب الخمس
للبيان الشافعي في أول الرسالة وقد اعترض عليه قوم وقالوا قد أمهل قسامين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا انقضض
عصره وانتشر من غير نسكير قال الزركشي في البحر انما أهلها الشافعي لان كل واحد منهما انما يتوصل اليه
باحدا الاقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي لان الاجماع لا يصدر الا عن دليل فان كان نصابه من الاقسام الاول وان

ينافيه سواء أريد بالتكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه كما هو ظاهر لبقاء الإباحة إلا أن يجعل التقدير أى أن الأصل عدم التكليف بشئ أى أصالة عدم التكليف بشئ فإن كون الأصل ذلك لعدم الذى هو الحكم على هذا التقدير أيضا دليل عليه ومثبت له وإنما عرى بعدم التكليف بشئ لا بما يشمل عدم الإباحة أيضا لعدم صحته إذ من لازم البراءة أصلية الإباحة لاقتضاءها فراغ النعمة وعدم المؤاخذة بفعل أو ترك وذلك مما يستلزم الإباحة نعم هل يتعين حمل التكليف هنا على الزام مافيه كلفة لاستلزامه شغل النعمة والمؤاخذة على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة أو يصح حمله على مطلق طلب مافيه كلفة إذ في غير الجازم من أمر ونهى أيضا شغل ومؤاخذة في الجملة إذ يترتب على المخالفة فيهما الوهم واعتراض في الجملة فتصدق البراءة مع انقطاع ذلك فيه نظر (و) خرج (بقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه) أى المصنف حيث جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون بالخطاب وإنما أضاف القول هنا إلى نفسه ونبه على أخذه من كلام المصنف هو أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التى بعده وليس فيها تصريح بان الرفع بالخطاب ولكنه

كان استنباطا فهو الخامس قال ابن السمعاني يقع بيان المجهل بستة أوجه (أحدها) بالقول وهو الأكثر (والثاني) بالفعل (والثالث) بالكتاب كبيان أسنان الديات وديات الاعضاء ومقادير الزكاة فإنه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة (والرابع) بالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى ثلاثين يوما ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات وحسب إبهامه في الثالثة إشارة إلى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين (الخامس) بالتنبيه وهو المعانى والعلل التى نبه بها على بيان الأحكام كقوله في بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب إذا جف وقوله في قبلة الصائم أريت لو تيممض (السادس) ماخص العلماء بيانه عن اجتهاد وهو مافيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلا إليه من أحد وجهين أمان أصل يعتبر هذا الفرع به وأما من طريق أمارة تدل عليه وزاد شارح اللمع وجها سابعاً وهو البيان بالترك كما روى أن آخر الأمرين ترك الموضوع مما مست النار * قال الأستاذ أبو منصور رتب بعض أصحابنا ذلك فقال أعلاها رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالإشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة قال ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة انتهى * قال الزركشى لا خلاف أن البيان يجوز بالقول واختلفوا في وقوعه بالفعل والجمهور على أنه يقع بيانا خلافاً لأبى إسحق المروزي منا والكرخي من الخفية حكاه الشيخ أبو إسحق في التبصرة انتهى * ولا وجه لهذا الخلاف فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين الصلاة والحج بأفعاله وقال صلوا كما رأيتموني أصلي حجوا كما رأيتموني أحج . وخذوا عني مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لاهن شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة في شئ * وإذا ورد بعد المجهل قول وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فإن اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان قولاً كان أو فعلاً والثاني تأكيد له وقيل إن المتأخر إن كان الفعل لم يحمل على التأكيد لأن الأضعف لا يؤكد الأقوى وإن جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه وهو الأول في نفس الأمر وقيل يكونان بمجموعهما بيانا قيل هذا إذا تساوى في القوة فإن اختلفا فالأشبه أن المرجوح هو المتقدم وروداً والالزم التأكيد بالأضعف هذا إذا اتفق القول والفعل * أما إذا اختلفا فذهب الجمهور أن المبين هو القول ورجح هذا غير الدين الرازي وابن الحاجب سواء كان متقدماً أو متأخراً ويحمل الفعل على الندب لأن دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسين البصري المتقدم منهما هو البيان كما في صورة اتفاقهما *

(الفصل السادس في تأخير البيان عن وقت الحاجة)

اعلم أن كل ما يحتاج إلى البيان من محمل وعام ومجاز ومشارك وفعل متردد ومطلق إذا تأخر بيانه فذلك على وجهين (الأول) أن يتأخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذى إذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب وذلك في الواجبات الفورية لم يجز لأن الاتيان بالشئ مع عدم العلم به تمتع عند جميع القائمين بالمنع من تكليف ما لا يطاق وأما من جواز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقاً عليه بين الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه * قال ابن السمعاني لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا خلاف في جوازه إلى وقت الفعل لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطئ إذا نظر فهذا لك القربان (١) لا خلاف فيهما انتهى (الوجه الثاني) تأخير عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل وذلك في الواجبات التى ليست بفورية حيث يكون الخطاب لا ظاهر له كالاسماء المتواطئة والمشاركة أوله ظاهر وقد استعمل في خلافه

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب فهذا لك القدران

ماخوذ من جعله الرفع
مدلول الخطاب فلهذا
أضافه الى نفسه لانه زاد
التصریح به على ما يؤخذ
من ظاهر كلام المصنف
في بادي النظر ونبه على
أخذه منه دفعاً لثبوتهم عدم
أخذه منه لعدم ذكره بعد
الرفع الذي هو أول أجزاء
حد النسخ مع الغفلة عن
جعله الرفع مدلول الخطاب
(الرفع بالموت والجنون)
ونحوهما لما ليس بخطاب
(و خرج (بقوله على
وجه) وانه (الى آخره)
أى لولاه لكان ثابتاً (ما)
زائدة (لو) مصدرية أو
بالعكس (كان الخطاب
الاول) المثبت بالحكم
(مغيا) من حيث الحكم
الذي أثبت وقوله (بغاية)
أى معلومة تأكيد (أو
معللاً) كذلك وقوله
(بمعنى) أى معلوم تأكيد
وإنما قيدنا بالمعلومية فيهما
لأن الحكم المنسوخ مغيا
أو معال عند الله تعالى
ولان الغاية المبهمة
يجامعها النسخ كما قال
أبو الحسين في المعتمد
والغاية ضربان أحدهما
مجملة والأخر مفصلة أما
المفصلة فاسم النسخ لا يثبت
معه كقول الله تعالى ثم
أتموا الصيام الى الليل وأما
المجملة فاسم النسخ يثبت
معه إذا فصلت نحو قول
الله تعالى فامسكوهن في
اليوت حتى يتوفاهن
الموت أو يجعل الله لهن

كأخير التخصيص والنسخ ونحو ذلك ■ وفي ذلك مذاهب

(الاول) الجواز مطلقاً قال ابن برهان وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين ونقله ابن فورك والقاضي
أبو الطيب والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني عن ابن سريج والاصطخري وابن أبي هريرة
وابن خيران والقفال وابن القطان والطبري والشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني
ونقله القاضي في مختصر التقریب عن الشافعي واختاره الرازي في الحصول وابن الحاجب وقال الباغي
عليه أكثر أصحابنا وحكاه القاضي بن مالك واستدلوا بقوله سبحانه (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان
علينا بيانه) وثم للتعقيب مع التراخي وقوله في قصة نوح (وأهلك) وحكمه تناول ابنه (١) وقوله (أنكم
وماتعبدون من دون الله حصص جهنم) ثم لما سأل ابن الزبيري عن عيسى والملائكة نزل قوله (ان
الذين سبق لهم منا الحسن) الآية وبقوله (فان لله خمسة) لم يبين بعد ذلك أن السبب للقاتل وبقوله
(أقيموا الصلاة) ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل وبصلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبقوله
(وآتوا الزكاة) وبقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) وبقوله (والله على الناس حجج اليبس) ثم وقع البيان
لهذه الامور بعد ذلك بالسنة ونحو هذا كثير جداً

(المذهب الثاني) المنع مطلقاً ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني والشيخ أبو اسحق الشيرازي وسليم الرازي
وابن السمعاني عن أبي اسحق المروزي وأبي بكر الصيرفي وأبي حامد المروزي ونقله الاستاذ أبو اسحق
عن أبي بكر الدقاق قال القاضي وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود الظاهري ونقله ابن
القشيري عن داود الظاهري ونقله المسازري والباغي عن الابهرى ■ قال القاضي عبد الوهاب قالت
المعتزلة والحنفية لا بد أن يكون الخطاب متصلاً بالبيان أو في حكم المتصل احترازاً من انقطاعه بعطاس
ونحو من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية واستدل هؤلاء بما
لا يسمون ولا ينفى من جوع فقالوا لو جاز ذلك فاما أن يكون الى مدة معينة أو الى الابد وكلاهما باطل
أما الى مدة معينة فليكونه تحكما وليكونه لم يقل به أحد وأما الى الابد فليكونه يلزم المحذور وهو
الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم * وأحيب عنهم باختيار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت
الذي يعلم انه يكاف به فيه فلا تحكم هذا أثر ما استدلوا به على ضعفه وقد استدلوا بما هو دونه في
الضعف فلا حاجة لنا الى أطويل البحث بما لا طائل تحته *

(المذهب الثالث) انه يجوز تأخير بيان الجمل دون غيره حكاه القاضي أبو الطيب والقاضي عبد
الوهاب وابن الصباغ عن الصيرفي وأبي حامد المروزي قال أبو الحسين بن القطان لا خلاف بين أصحابنا
في جواز تأخير بيان الجمل كقوله (أقيموا الصلاة) وكذا لا يختلفون أن البيان في الخطاب العام يقع
بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والفعل يتأخر عن القول لان بيانه بالقول أسرع منه بالفعل ■
وأما العموم الذي يعقل مراده من ظاهره كقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) فقد اختلفوا فيه
فمنهم من لم يجوز تأخير بيانه كما هو مذهب أبي بكر الصيرفي وكذا حكى اتفاق أصحاب الشافعي على
جواز تأخير بيان الجمل ابن فورك والاستاذ أبو اسحق الاسفرائني ولم يأتوا بما يدل على عدم جواز
التأخير فيما عدا ذلك إلا ما لا يعتد به ولا يلتفت اليه ■

(المذهب الرابع) انه يجوز تأخير بيان العموم لانه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان الجمل
لانه قبل البيان غير مفهوم حكاه الماوردي والرويانى وجهها لأصحاب الشافعي ونقله ابن برهان في
الوحيز عن عبد الجبار ولا وجه له *

(١) أى وقد تراخى اخراج ابنه فتنبه

سبيلاً فلما دل الدليل على
تفصيل هذا السبيل ثبت
اسم النسخ (وشرح الخطاب
الثاني الدال على الرفع
بمقتضى ذلك) أى الكون
مغياً أو معلاً وهو ارتفاع
الحكم عند وجود الغاية
وزوال المعنى (فانه) أى
الخطاب المذكور
(لا يسمى ناسخاً للاول)
من حيث حكم فلا يسمى
رفع حكم الاول بالثاني نسخاً
فالمراد بيان خروج الرفع
الذى تضمنه ذلك الكون
لأنفسه (مثاله) أى مثال
الخطاب الاول المغيا أو
المعلل الذى صرح الحساب
الثاني بمقتضى غايته أو
عليته (قوله تعالى) يا أيها
الذين آمنوا (إذا نودى
للصلاة) أى أذن لها (من
يوم الجمعة) أى فيه
(فاسعوا) أى امضوا
بسكينة نعم ان توقف
الادراك الواجب على نحو
العدو وجب المقدور (الى
ذكر الله) أى الخطبة
وقيل الصلاة (وذروا
البيع) وا تركوا المعاملة
(فتحرى البيع) الذى هو
حكم هذا الخطاب وهو قوله
وذروا البيع (مغياً بانقضاء
الجمعة) كما يدل عليه جعله
مشروطاً بالنداء للجمعة
فان ذلك يدل على انه لاجل
الجمعة ولا يحشى من
فواتها بسببه وذلك يقتضى
ان محله ما دامت الجمعة فلا
يقال) قولاً صحيحاً (ان
قوله تعالى فاذا قضيت

(المذهب الخامس) انه يجوز تأخير بيان الأمر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الاخبار كالوعد
والوعيد حكاه الماوردى عن الكرخى وبعض المعتزلة ولا وجه له أيضاً *

(المذهب السادس) عكسه حكاه الشيخ أبو اسحق مذهباً ولم ينسبه الى أحد ولا وجه له أيضاً ونازع
بعضهم في حكاية هذا وما قبله مذهباً قال لان موضوع المسئلة الخطاب التكليفي فلا تذكر فيها الاخبار
قال الزركشى وفيه نظر ■

(المذهب السابع) انه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره ذكر هذا المذهب أبو الحسين في المعتمد وأبو
على وأبو هاشم وعبد الجبار ولا وجه له أيضاً لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ
وقد عرفت قيام الأدلة المتكثرة على الجواز مطلقاً لاقتصار على بعض ما دلت عليه دون بعض بلا تخصيص باطل
(المذهب الثامن) التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشرك دون ماله ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو
ذلك فانه لا يجوز التأخير في الاول ويجوز في الثاني نقله فخر الدين الرازى عن أبى الحسين البصرى
والدقاق والقفال وأبى اسحق وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون الى خلاف ما حكاه عنهم
ولا وجه لهذا التفصيل ■

(المذهب التاسع) أن بيان المجهول ان لم يكن تبديلاً ولا تغييراً جاز مقارناً وطارئاً وان كان تغييراً جاز
مقارناً ولا يجوز طارئاً بالحال نقله ابن السمعاني عن أبى زيد من الحنفية ولا وجه له أيضاً * فهذه جملة
المذاهب المروية في هذه المسئلة وأنت اذا تتبعت موارد هذه الشريعة المطهرة وجنتها قاضية بجواز تأخير
البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهراً واضحاً لا ينكره من له أدنى خبرة بها وممارسة لها وليس على هذه
المذاهب المحالفة لما قاله المجوزون اثاراً من علم * وقد اختلف القائلون بجواز التأخير في جواز تأثير
البيان على التدريج بأن يبين بياناً أولاً ثم يبين بياناً ثانياً كالتخصيص بعد التخصيص والحق الجواز لعدم
المانع من ذلك لامن شرع ولا عقل فالكل بيان *

(الباب السابع في الظاهر والمؤول)

(وفيه ثلاثة فصول)

(الفصل الاول في حدها) فالظاهر في اللغة هو الواضح قال الاستاذ والقاضى أبو بكر لفظه يغنى عن تفسيره *
وقال الغزالي هو المتردد بين أمرين وهو في أحدهما أظهر وقيل هو مادل على معنى مع قبوله لافادة
غيره افادة مرجوحة فاندرج تحته مادل على المجاز الراجح ويطلق على اللفظ الذى يفيد معنى سواء
افاد معه افادة مرجوحة أو لم يفد ولهذا يخرج النص فان افادته ظاهرة بنفسه * ونقل امام الحرمين
أن الشافعى كان يسمى الظاهر نصاً وقيل هو في الاصطلاح مادل دلالة ظنية إما بالوضع كالاسد لاسبع المقترس
أو بالعرف كالفائض للخارج المستقذراذ غاب فيه بعد أن كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض *
والتأويل مشتق من آل يؤل اذا رجع تقول آل الامر الى كذا أى رجع اليه وما آل الامر مرجعه *
وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الايالة وهي السياسة يقال لفلان علينا إيالة ولفلان أيل علينا أى
سائس فكان المؤول بالتأويل كالتحكم على الكلام المتصرف فيه * وقال ابن فارس في فقه العربية التأويل
آخر الامر وعاقبته يقال مآل هذا الامر مصيره واشتقاق الكلمة من الاول وهو العاقبة والمصير واصطلاحاً
صرف الكلام عن ظاهره الى معنى يحتمله وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا
يتناول التأويل الصحيح والفاقد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره
راجحاً لانه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد * قال ابن برهان وهذا الباب أنفع كتب
الاصول وأجلها ولم يزل الزال الا بالتأويل الفاسد وأما ابن السمعاني فأنكر على امام الحرمين ادخاله

الصلاة) أدبت (فاتشروا

في الارض وابتغوا من

فضل الله) حيث دل على

اباحه البيع (ناسخ

للالول) الدال على تحريمه

اذ ليس على الوجه

المذكور اذ لو لم يرد ما ثبت

التحريم حينئذ لانقضاء

غايته (بل) للانتقال (بين)

صريحا (غاية التحريم)

المفهومة بدونه من سياق

الآية كما تقرر (وكذا)

أى ومثل قوله تعالى اذا

نودى للصلاة الى آخره

(قوله تعالى وحرم عليكم صيد

البر) أى الصيد فيه (مادمت

حرما) أى محرمين في انهم لا

يقال نسخ قوله تعالى واذا

حلتم فاصطادوا) حيث دل

على جواز الاصطياد بعد

زوال الاحرام (لان

التحريم) الذى هو حكم

الاول انما هو (للاحرام) أى

لاجله بدليل تعليقه عليه

(وقد زال) الاحرام بالتحلل

في زوال التحريم المعلق به فلم

يكن قوله تعالى واذا حلتم

فاصطادوا على الوجه

المذكور بل لو لم يرد

ما ثبت التحريم بعد التحلل

لا لتفاءلته حينئذ هو

الاحرام (و) خرج (بقوله

مع تراخيه عنه ما اتصل

بالخطاب) المثبت للحكم

(من) نحو (صفة أو شرط

أو استثناء) رافع للحكم في

بعض الاحوال فانه وان دل

على رفع الحكم حينئذ لا

يسمى نسخا لعدم تراخيه

فلا يسمى رفع الحكم به في

لهذا الباب في أصول الفقه وقال ليس هذا من أصل الفقه في شيء انما هو كلام يورد في الخلافات *
واعلم أن الظاهر دليل شرعى يجب اتباعه والعمل به بدليل اجماع الصحابة على العمل بظواهر الالفاظ *
واذا عرفت معنى الظاهر فاعلم أن النص ينقسم الى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص
مرادف للظاهر والقسم الثانى لا يقبله وهو النص الصريح وسيأتى الكلام على هذا في الباب الذى
بعد هذا الباب ■

(الفصل الثانى) فيما يدخله التأويل وهو قسمان (أحدهما) أغلب الفروع ولا خلاف في ذلك (والثانى)
الاصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات البارى عز وجل * وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة
مذاهب (الاول) أنه لا مدخل للتأويل فيها بل يجرى على ظاهرها ولا يؤول شيء منها وهذا قول المشبهة
(والثانى) أن لها تأويلا ولكنها تمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى (وما يعلم تأويله
الا الله) قال ابن برهان وهذا قول السلف (قلت) وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة
عن الوقوع في ماوى التأويل لما لا يعلم تأويله الا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة
لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاضى بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود في الكتاب
والسنة (والمذهب الثالث) أنها مؤولة قال ابن برهان والاول من هذه المذاهب باطل والآخرا منقولان
عن الصحابة ونقل هذا المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة * قال أبو عمرو بن
الصلاح الناس في هذه الاشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلاث ففرقة تؤول وفرقة تشبه وثالثة ترى
أنه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة الا واطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة كما قال مع التصريح
بالتقديس والتنزيه . والتبرى من التحديد والتشبيه قال وعلى هذه الطريقة مضى صدر الامة وسادتها
واختارها أئمة الفقهاء وقادتها . واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها
ويأبأها وأفصح الغزالي في غير موضع بهجر ماسواها حتى ألجم آخرها في الجاهل كل عالم وعامى عما
عدها . قال وهذا كتاب الجاه العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا حث فيه على
مذهب السلف ومن تبعهم * قال الذهبي في النبلاء في ترجمة غير الدين الرازى مالفظة وقد اعترف في
آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عيلا ولا تروى
غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . أقرأ في الاثبات (الرحمن على العرش استوى) (اليه يصعد
الكلم الطيب) وأقرأ في النفي (ليس كمثل شيء) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي انتهى * وذكر
الذهبي في النبلاء في ترجمة امام الحرمين الجوينى انه قال ذهب أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل
واجراء الظواهر على مواردنا وتفويض معانيها الى الرب تعالى والذى ترتضيه رأيا وندين الله به عقدا
اتباع سلف الامة هكذا نقل عنه صاحب النبلاء في ترجمته وقال في موضع آخر في ترجمته في النبلاء انه
قال مالفظة اشهدوا على أنى قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى * وهو لاء الثلاثة أعنى الجوينى
والغزالي والرازى هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذنبه وقد رجعوا آخرها الى مذهب السلف
كما عرفت فله الحمد كما هو له أهل وقال ابن دقيق العيد ونقوله (١) في الالفاظ المشكلة انها حق وصدق
وعلى الوجه الذى أراد الله ومن أول شيئا منها فان كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه
في مخاطباتهم لم ننكر عليه ولم نبذعه وان كان تأويله بعيدا توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا الى القاعدة
في الايمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدمه الى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهما الزركشى في البحر
والكلام في هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الائمة الفحول ■

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب وقولى والله أعلم

الرسم) أى لفظ القرآن أى رفع وجوب اعتقاد قرآنيته وخاصة قرآنيته كحرمة مس المحدث وقراءة الجنب وبهذا يتضح اندراجها في تعريف النسخ اذ قد بان ان المرفوع حكمه وبقاء الحكم الذى أفاده ذلك الرسم فلم ان كلا الامرين من المنسوخ والباقي حكم غير انه عبر عن المنسوخ بالرسم اختصارا وقد وقع نسخ الرسم وبقاء الحكم (نحو) نسخ قوله (والشيخ والشيخة اذ انيا فارجهما البتة) يقطع الهمزة سماعا فانه كان قرأنا (قال عمر رضى الله عنه قد قرأناها) أى هذه الجملة أو الآية أو الكلمات من جملة القرآن (رواه) أى قول عمر المذكور (الشافعى) رضى الله عنه (وغيره) ثم نسخ كونه قرأنا وبقى حكمه (و) لذلك (قد رجم صلى الله عليه وسلم المحضين) أى امر برجمهما ورجعه اياهما (متفق عليه) أى على روايته من الشيخين (و) المحضات (هما المراد بالشيخ والشيخة و) يحوز (نسخ الحكم وبقاء الرسم) الدال على ذلك الحكم فتبقى القرآنية وخاصةها وقد وقع ذلك (نحو) نسخ قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن

(الفصل الثالث) في شروط التأويل (الاول) ان يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وأعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح (الثاني) أن يقوم الدليل على ان المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرافيه (الثالث) اذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لا خفيا وقيل أن يكون مما يحوز التخصص به على ما تقدم وقيل لا يحوز التأويل بالقياس أصلا* والتأويل في نفسه ينقسم الى ثلاثة أقسام قد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فلا يترجح الا بمرجح قوى ولا يترجح بما ليس بقوى وقد يكون معتذرا لا يحتمل اللفظ فيكون مردودا لا مقبولا* واذا عرفت هذاتين لك ماهو مقبول من التأويل ماهو مردود ولم يحتج الى تكثير الامثلة كما وقع في كثير من كتب الاصول

(الباب الثامن من المقصد الرابع في المنطوق والمفهوم)

(وفيه أربع مسائل)

(المسئلة الاولى في حدها) فالمنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله والمفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق أى يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله وهو الحاصل ان الالفاظ قوال للمعاني المستفادة منها فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهة تلويحها فالاول المنطوق والثاني المفهوم ■ والمنطوق ينقسم الى قسمين الاول ما لا يحتمل التأويل وهو النص والثاني ما يحتمله وهو الظاهر* والاول أيضا ينقسم الى قسمين صريح ان دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير صريح ان دل عليه بالانتماء وهو غير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وإيحاء ودلالة التضمن أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصودا لتكلمهم ودلالة الإيحاء أن يقترب اللفظ بحكم لم يكن للتعليل لكان بعيدا وسيأتى بيان هذا في القياس ودلالة الإشارة حيث لا يكون مقصودا لتكلمهم وهو المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ففهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به فان كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب وان كان مساويا له فيسمى لحن الخطاب وهو حكى الماوردى والرويانى في الفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين (أحدهما) ان الفحوى مانبه عليه اللفظ واللحن ملاح في اللفظ (وثانيهما) ان الفحوى مادل على ماهو أقوى منه واللحن مادل على مثله وقال القفال ان فحوى الخطاب مادل المظهر على المسقط واللحن ما يكون محالا على غير المراد والاولى ما ذكرناه أولا وهو قد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور وقد نقله امام الحرمين الجوينى في البرهان عن الشافعى وهو ظاهر كلام الشيخ أبى اسحق الشيرازى ونقله الهندي عن الأكثرين وأما الغزالى وغير الدين الرازى وأتباعهم ما فقد جعلوه قسمين تارة يكون أولى وتارة يكون مساويا وهو الصواب ففعلوا شرطه أن لا يكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به قال الزركشى وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم* وقد اختلفوا في دلالة النص على مفهوم الموافقة هل هي لفظية أو قياسية على قولين حكاهما الشافعى في الامر وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس ونقله الهندي في النهاية عن الأكثرين قال الصيرفي ذهب طائفة جلة سيدهم الشافعى الى ان هذا هو انقياس الجلى وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى في شرح المع انه الصحيح وجرى عليه القفال الشافعى فذكره في أنواع القياس قال سليم الرازى الشافعى يومئ الى انه قياس حلى لا يحوز ورود الشرع بخلافه قال وذهب المتكلمون بأسرهم الاشعرية والمعتزلة الى انه مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالة لفظية ثم اختلفوا فقيل ان المنع من التأليف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى الى المنع من أنواع الاذى وقيل انه فهم بالسياق والقرائن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالى وابن القشيري والآمدي وابن الحاجب والدلالة عندهم مجازية من باب اطلاق الاخص واردة الاعم قال الماوردى والجمهور على ان دلالة المنع جهة اللغة لا من القياس قال القاضي أبو بكر الباقلانى

عاصم بالرفع وفيه أوجه أربعة أحدها أنه مبتدأ ثان وسوغ الابتداء به وصفه تقديرا اذ التقدير وصية من الله أو منهم أي من الأزواج على حسب الخلاف أهى واجبة من الله أو مندوبة للأزواج ولا زواجهم خبر المبتدأ الثاني فيتعلق بمحذوف والمبتدأ الثاني وخبره خبر الأول وهو الذين يتوفون وفي الجملة ضميره وقرأه الباقر بالنصب وفيه أوجه أحدها النصب على المصدرية بفعل محذوف والتقدير يوصون وصية (لازواجهم متاعا) في نصبه أوجه أحدها أنه بتقدير فعل من لفظه أي متعوهن متاعا أي تمتعا أو من غير لفظه أي جعل الله لهن متاعا ويتعلق بمتاعا أو بمحذوف قوله (الى الحول) فانه دل على وجوب اعتداد المتوفي عنها سنة وقد (نسخ بآية) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا (يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا) لتأخرها في النزول وان تقدمت في التلاوة (و) يجوز (نسخ الامرين) أي الرسم والحكم جميعا وقد وقع (نحو) نسخ الامرين المذكورين في (حديث عائشة رضی الله عنها) أي (كان فيما أنزل) أي من القرآن (عشر رضاء معلومات)

القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه قال ابن رشد لا ينبغي للظاهرة أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لانه من باب السمع والذي رد ذلك يرد نوعا من الخطاب قال الزركشي وقد خالف فيه ابن حزم قال ابن تيمية وهو مكابرة (المسئلة الثانية) مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب لان دليله من جنس الخطاب أولان الخطاب دال عليه به قال القرافي وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به أو نقيضه الحق الثاني * ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك ■ وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور الامهوم اللقب وأنكر أبو حنيفة الجميع وحكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازي في شرح المعنع عن القفال الشاشي وأبي حامد المروزي وأما الاشعري فقال القاضي إن الثقله نقلوا عنه القول بالمفهوم كما نقلوا عنه نفى صيغ العموم وقد أضيف اليه خلاف ذلك وانه قال بمفهوم الخطاب وذكر شمس الائمة السرخسي من الحنفية في كتاب السير أنه ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال هو حجة في كلام الله ورسوله وليس بحجة في كلام المصنفين وغيرهم كذا حكاه الزركشي به واختلف المبتون للمفهوم في مواضع *

(أحدها) هل هو حجة من حيث اللغة أو الشرع وفي ذلك وجهان للشافعية حكاها الماوردي والرواني قال ابن السمعاني والصحيح انه حجة من حيث اللغة وقال الفخر الرازي لا يدل على النفي بحسب اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام وذكر في المحصول في باب العموم انه يدل عليه العقل *

(الموضع الثاني) اختلفوا أيضا في تحقيق مقتضاه هل يدل على نفى الحكم عما عدا المنطوق به مطلقا سواء كان من جنس المثبت أو لم يكن أو تختص دلالة بما اذا كان من جنسه فاذا قال في الغنم السائمة الزكاة فهل نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا سواء كانت من الابل أو البقر أو الغنم أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم وفي ذلك وجهان حكاها الشيخ أبو حامد الاسفرائيني والشيخ أبو اسحق الشيرازي وسليم الرازي وابن السمعاني والفخر الرازي قال الشيخ أبو حامد والصحيح تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فقط (قلت) هو الصواب

(الموضع الثالث) هل المفهوم المذكور يرتقي الى أن يكون دليلا قاطعا أو لا يرتقي الى ذلك قال امام الحرمين الجويني انه يكون قطعيا وقيل لا *

(الموضع الرابع) اذا دل الدليل على اخراج صورة من صور المفهوم فهل يسقط المفهوم بالكلية أو يتمسك به في البقية وهذا يمتشى على الخلاف في حجية العموم اذا خص وقد تقدم الكلام في ذلك *

(الموضع الخامس) هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه أو يخالفه من منطوق أو مفهوم آخر فقلل حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وحكى القفال الشاشي في ذلك وجهين ■

(المسئلة الثالثة) للقول بمفهوم المخالفة شروط *

(الأول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة وأما اذا عارضه قياس فلم يجوز القاضي أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس كذا قال ولا شك أن القياس المعمول به يخص عموم المفهوم كما يخص عموم المنطوق واذا تعارض على وجه لا يمكن الجمع بينهما وكان كل واحد منهما معمولا به فالمتجهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح وذلك يختلف باختلاف المقامات وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له به قال شارح المعنع دليل الخطاب انما يكون حجة اذا لم يعارضه ما هو أقوى منه كالنص والتنبية فان عارضه أحدهما سقط وان عارضه عموم صح التعليق بعموم دليل الخطاب على الأصح وان عارضه قياس جلي قدم القياس وأما الخفي فان جعلناه حجة كالنطق قدم دليل الخطاب وان جعلناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيرا القياس في كتب الخلاف والذي يقتضيه المذهب انهما يتعارضان *

أى يحرم (فتسخن
 بخمس معلومات) أى
 (يحرم) فتوفي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 وهن فيما يقرأ من القرآن
 وقوله (فتسخن) أى
 تلاوة وحكا وقوله بخمس
 معلومات أى ثم نسخت
 الخمس أيضا لكن تلاوة
 لاحكا وقوله وهن أى
 الخمس وقوله فيما يقرأ أى
 يقرأهن بعض الناس على
 أنهن قرآن لعدم علمه بنسخ
 قرآنيهن لتأخر انزاله فلم
 يكن مشتتعا عند وفاته صلى
 الله عليه وسلم والتقيد
 بالمعلومات كأنه إشارة إلى
 اشتراط تيقنها حتى لا يثبت
 التحريم بالشك وليس في
 الحديث بيان صورة رسم
 الخمس (و) يجوز (النسخ
 إلى بدل) للنسخ (والى
 غير بدل) له وتضمن النسخ
 معنى الانتقال عداه إلى هنا
 وفيما يأتي وقد وقع القسمان
 (الاول) أى النسخ إلى
 بدل (كما) أى كالنسخ
 الذى (في نسخ وجوب
 استقبال) صخرة
 (بيت المقدس) في الصلاة
 (باستقبال) أى بوجوب
 استقبال (الكعبة) فيها
 (وسياتي) في قول المصنف
 ونسخ السنة بالكتاب
 فلصحة التمثيل به في الحلين
 بالاعتبارين مثل به في كل
 منهما (والثاني) أى النسخ
 بلا بدل (كما) أى كالنسخ
 الذى (في نسخ) حكم قوله
 تعالى إذا ناجيت الرسول

(الشرط الثاني) أن لا يكون المذكور قصد به الامتنان كقوله تعالى (لتأكلوا منه لحما طريا) فإنه لا يدل على
 منع أكل ما ليس بطري

(الشرط الثالث) أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة بالمذكور
 هكذا قيل ولا وجه لذلك فإنه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السؤال وقد حكى القاضى أبو يعلى في
 ذلك احتمالين قال الزركشى ولعل الفرق يعنى بين عموم اللفظ وعموم المفهوم ان دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى
 قرينة بخلاف اللفظ العام (قلت) وهذا فرق قوى لكنه انما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة أما المفاهيم التي
 دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا قال ومن أمثله قوله تعالى (لأن تأكلوا الربا أضعاف مضاعفة) فلا
 مفهوم للأضعاف لأنه جاء على النهى عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول إما
 أن تعطى وأما أن تربي فيتضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فنزلات الآية على ذلك

(الشرط الرابع) أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم
 لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد الحديث فان التقيد بالايمان لا مفهوم له وإنما ذكر لتفخيم الأمر
 (الشرط الخامس) أن يذ كر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى (ولا
 تبشروهن وأنتن عاكفون في المساجد) فان قوله في المساجد لا مفهوم له لان المعتكف ممنوع من
 المباشرة مطلقا

(الشرط السادس) أن لا يظهر من السياق قصد التعميم فان ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى (والله على كل شيء
 قدير) للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشيء فان المقصود بقوله على كل شيء التعميم

(الشرط السابع) أن لا يعود على أصله الذى هو المنطوق بالابطال أما لو كان كذلك فلا يعمل به
 الشرط الثامن) أن لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كقوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان
 الغالب كون الربائب في الحجور فقيده لذلك لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ونحو ذلك كثير في
 الكتاب والسنة *

(المسئلة الرابعة) في أنواع مفهوم المخالفة

(النوع الاول) مفهوم الصفة وهى تعليق الحكم على الذات بأحد الاوصاف نحو في سائمة الغنم زكاة والمراد
 بالصفة عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون
 به التعت فقط وهكذا عند أهل البيان فان المراد بالصفة عندهم هى المعنوية لا التعت وانما يختص الصفة بالتعت اهل
 النحو فقط وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب ان الشيء اذا كان له وصفان فوصف
 بأحدهما دون الآخر كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر وقال أبو حنيفة وأصحابه وبعض الشافعية والمالكية
 إنه لا يؤخذ به ولا يعمل عليه ووافقهم من أئمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن حنبل وقال المازرى (١) من
 الشافعية بالتفصيل بين أن يقع ذلك جواب سائل فلا يعمل به وبين أن يقع ابتداء فيعمل به فإنه لا بد لتخصيصه
 بالذكر من موجب وفي جعل هذا التفصيل مذهبا مستقلا نظر فإنه قد تقدم أن من شرط الأخذ بالمفهوم عند
 القائلين به أن لا يقع جوابا لسؤال وقال أبو عبد الله البصرى إنه حجة في ثلاث صور ان يرد مورد البيان كقوله
 في سائمة الغنم الزكاة أو مورد التعليم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خبر التحالف والسلعة قائمة أو يكون ما عدا
 الصفة دخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لانه داخل تحت الشاهدين
 ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك وهو قال امام الحرمين الجوينى بالتفصيل بين الوصف المناسب وغيره فقال
 بمفهوم الاول دون الثاني وعليه يحمل نقل الرازى عنه للنع ونقل ابن الحاجب عنه للجواز وقد طول أهل

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه الماوردى لان المازرى من المالكية

صدقة من وجوب تقديم
الصدقة على مناجاة النبي
صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى أشفقكم الى آخره أى
أخفتم الفقر من تقديم
الصدقة وجمعها لجمع
المخاطبين أو لكثرة التناجي
فلا تفرطوا في المذكورات
فان القيام بها كالجابر لترك
التقديم وهذا وان اتصل
بما قبله تلاوة لم يتصل به
زولا ولو سلم لم ينافى اشتراط
الترأخى لما تقدم الاشارة
اليان المراد به استقلال
الناسخ ولا بد للوجوب
هنا فيرجع الامر الى ما كان
قبله بمادل عليه الدليل
العام من تحريم المضرة
واباحة المنفعة وما تضمنه
هذا الكلام من وقوع
هذا القسم نفاه في جمع
الجوامع وفاقا للشافعى
وأجاب في شرحه عن
هذه الآية بمنع انه لا بد
للو جوب قال بل بدله الجواز
الصادق هنا بالإباحة أو
الاستحباب (و) يجوز
النسخ (الى ما) أى الى حكم
(هو أو غلط) أى أشق من
المنسوخ وقد وقع (كنسخ
التخير بين صوم رمضان
(و) أخرج (الفدية) عنه
وهى مد أو مدان خلاف
لكل مسكين عن كل يوم
والانتقال عنه (الى
تعين الصوم) وعدم
اجزاء الفدية بدليل انه
(قال تعالى وعلى الذين
يطيقونه أى الصوم اذا
أفطروا فدية) طعام مسكين

الاصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به وليس في ذلك حجة واضحة لان المبحث لغوى
واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعلمهم به معلوم لكل من له علم بذلك ■

(النوع الثانى) مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا النوع
والنوع الاول أن الصفة قد تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل متممة كالسوم فان الغنم هى العلة
والسوم متمم لها * قال القاضى أبوبكر الباقلانى والغزالى والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحدة

(النوع الثالث) مفهوم الشرط والشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه المشروط ولا يكون
داخلا في المشروط ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه أحد الحرفين إن أو اذا أو ما يقوم مقامهما
يدل على سببية الاول ومسببية الثانى وهذا هو الشرط اللغوى وهو المراد هنا لا الشرعى ولا العقلى وقد قال به
القائلون بمفهوم الصفة ووافقهم على القول به بعض من خالف في مفهوم الصفة ولهذا نقله أبو الحسين السهرلى
في آداب الجدل عن أكثر الحنفية * ونقله ابن القشيري عن معظم أهل العراق ونقله امام الحرمين عن أكثر
العامة وذهب أكثر المعتزلة كما نقله عنهم صاحب المحصول الى المنع من الأخذ به * ورجح المنع المحققون من
الحنفية وروى عن أبى حنيفة ونقله ابن التمساني عن مالك * واختاره القاضى أبوبكر الباقلانى والغزالى
والآمدى وقد بالغ امام الحرمين في الرد على المانعين ولا ريب أنه قول مردود وكل ما جازا به لا تقوم به الحجة
والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع فان من قال لغيره ان أكرمتى أكرمتك وهى جئتني أعطيتك ونحو
ذلك (١) مما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف بين كل من يفهم لغة العرب وانكار ذلك مكابرة وأحسن ما يقال لمن
أنكره عليك بتعلم لغة العرب فان انكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها

(النوع الرابع) مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك
العدد زائدا كان أو ناقصا وقد ذهب اليه الشافعى كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبرى والماوردى وغيرهم
ونقله أبو الخطاب الحنبلى عن أحمد بن حنبل وبه قال مالك ودาวود الظاهرى وبه قال صاحب الهداية من الحنفية
ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة * قال الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وهو دليل كالصفة سواء * والحق
ما ذهب اليه الاولون والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع فان من أمر بأمر وقيد بعدد مخصوص فزاد
المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الأمر الزيادة أو النقص كان هذا الانكار مقبولا عند كل من
يعرف لغة العرب فان ادعى المأمور انه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة
عند كل من يعرف لغة العرب *

(النوع الخامس) مفهوم الغاية وهو مد الحكم الى أوحى وغاية الشئ آخره والى العمل به ذهب الجمهور
وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضى أبوبكر الباقلانى والغزالى والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين
قال ابن القشيري واليه ذهب معظم نفاة المفهوم وكذا قال القاضى أبوبكر حاكيا لذلك * وحكى ابن برهان
وصاحب المعتمد الاتفاق عليه قال سليم الرازى لم يختلف أهل العراق في ذلك وقال القاضى في التقریب صار
معظم نفاة دليل الخطاب الى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية قال ولهذا أجمعوا على
تسميتها غاية وهذا من توقيف اللغة معلوم فكان بمنزلة قولهم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها
بخلاف ما قبلها انتهى * ولم يخالف في ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدى ولم يتمسكوا بشئ يصلح للتمسك به قط
بل صمموا على منعه طرد الباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشئ *

(النوع السادس) مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قدام زيد أو اسم النوع نحو في الغنم زكاة
(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعله هكذا فهم منه انه لا يستحق الا كرام والاعطاء عند عدم كرامه
المسكلم ومحيطه اليه وذلك مما لا ينبغي الخ والله اعلم *

وانتهى القراءة (الى قوله)
 تعالى (فن شهد منكم الشهر
 فليصمه) فالتخير الذي
 أفاده وعلى الذين يطبقونه
 فدية الى قوله وان تصوموا
 خير لكم نسخته قوله تعالى
 فن شهد منكم الشهر
 فليصمه وعين الصوم
 وتعيينه أشق من التخير
 لان الزام أحد الأمرين
 بعينه أشق من التخير
 بينهما خصوصا اذا كان ذلك
 الاحد أشق من الآخر كما
 هنا وما تقرر من النسخ
 هو قول الجمهور وهو كاف
 في حجة التمثيل (و) يجوز
 النسخ (الى ما) أى الى حكم
 (هو أخف) من المنسوخ
 وقد وقع (كنسخ) حكم
 (قوله تعالى أن يكن منكم
 عشرون صابرون يغلبوا
 مائتين) من الكفار من
 وجوب ثبات الواحد
 للعشرة منهم فان هذا
 الشرط في معنى ايجاب
 مصابة الواحد للعشرة
 (بقوله) تعالى (ان يكن
 منكم مائة صابرة
 يغلبوا مائتين) بعد قوله
 تعالى **أَلَا كُنْ خَفَّ اللَّهُ**
 عنكم وعلم الى آخره
 فأوجب ثبات الواحد
 للاثنتين منهم فقط وهو
 أخف من وجوب ثباته
 للعشرة (ويجوز نسخ)
 حكم (الكتاب بالكتاب)
 والكتاب القرآن العظيم
 وكرر العامل إشارة الى
 معنى آخر من النسخ وقد
 وقع ذلك (كما)

ولم يعمل به أحد الا أبو بكر الدقاق كذا قيل **✽** وقال سليم الرازى في التريب صار اليه الدقاق وغيره من أصحابنا
 يعنى الشافعية وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك ثم قال وهو الاصح قال الكيا الطبرى في التلويح إن
 ابن فورك كان يميل اليه وحكاه السهيلي في نتائج الفكر عن أبى بكر الصيرفى ونقله عبدالعزيز في التحقيق
 عن أبى حامد المروزى **✽** قال الزركشى والمعروف عن أبى حامد انكار القول بالمفهوم مطلقا وقال امام
 الحرمين الجوينى في البرهان وصار اليه الدقاق وصار اليه طوائف من أصحابنا ونقله أبو الخطاب الحنبلى في التمهيد
 عن منصور احمد قال وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية انتهى ونقل القول به عن ابن خوارزمنداد والباجى
 وابن القصار **✽** وحكى ابن برهان في الوحيز التفصيل عن بعض الشافعية وهو انه يعمل به في أسماء الأنواع لافى أسماء
 الاشخاص **✽** وحكى ابن حمدان وأبو يعلى من الخابلة تفصيلا آخر وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره **✽**
 والحاصل أن القائل به كلا أو بعضا لم يأت بمحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية ومعلوم من لسان العرب أن من قال
 رأيت زيدا لم يقتض انه لم ير غيره قطعا وأما اذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن
 محل النزاع **■**

(النوع السابع) مفهوم الحصر وهو أنواع أقواها ما وإلا نحو ما قام الازيد وقد وقع الخلاف فيه هل هو
 من قبيل المنطوق أو المفهوم ويكونه منطوقا جزم الشيخ أبو اسحق الشيرازى في الملخص ورجحه القرافى في
 القواعد وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب ولم يأت من لم يعمل
 به بمحجة مقبولة **✽** ثم الحصر بانما هو قريب بمقابلة في القوة قال الكيا الطبرى وهو أقوى من مفهوم الغاية وقد
 نص عليه الشافعى في الام وصرح هو وجمهور أصحابه أنها في قوة الاثبات والنفي بما وإلا وذهب ابن سريج
 وأبو حامد المروزى أن حكم ما عدا الاثبات موقوف على الدليل بما تضمنه من الاحتمال وقد وقع الخلاف هل هو
 منطوق أو مفهوم والحق أنه مفهوم وأنه معمول به كما يقتضيه لسان العرب **✽** ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بأن
 يكون معر فباللام أو الاضافة نحو العالم زيد وصدى عمر وفانه فيفيد الحصر اذ المراد بالعالم وبصدى هو الجنس
 فيدل على العموم اذ لم يثن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد ونفي الصداقة
 عن غير عمر وذلك أن الترتيب الطبعى أن يقدم الموصوف على الوصف فاذا قدم الوصف على الموصوف معر ف
 باللام أو الاضافة أفاد العدول مع ذلك التعريف أن نفي ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود لالتكلم وقيل انه
 يدل على ذلك بالمنطوق **■** والحق أن دلالة مفهومية لا منطوقية الى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والاصوليين
 ومنهم امام الحرمين الجوينى والغزالى وأنكره جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلانى والآمدى وبعض المتكلمين
 والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم البيان وله صور غير ما ذكرناه هنا وقد تتبعنا من مؤلفاتهم ومن
 مثل كشاف الزمخشري وما هو على نمطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت في تقرير ذلك بحثا **✽**

(النوع الثامن) مفهوم الحال أى تقييد الخطاب بالحال **✽** وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة لان المراد
 الصفة المعنوية لا النعت وانما أفردناه بالذكر تكميلا للفائدة **✽** قال ابن السمعانى ولم يذكره المتأخرون لرجوعه
 الى الصفة وقد ذكره سليم الرازى في التريب وابن فورك **✽**

(النوع التاسع) مفهوم الزمان كقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) وقوله (اذانودى للصلاة من يوم
 الجمعة) وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وشيخه الغزالى (١) وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة باعتبار
 متعلق الظرف المقدر كما تقرر في علم العربية **✽**

(النوع العاشر) مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وغيره الذين
 الرازى ومن ذلك لو قال بع في مكان كذا فانه يتعين وهو أيضا راجع الى مفهوم الصفة لما عرفت في النوع

(١) كذا بالأصل وهو تحريف فليحرر صوابه

اي كالنسخ الذي (تقدم
في آتي العدة) في (آتي
المصابرة) ويجوز (نسخ)
حكم (السنة) وتقدم
معناها (بالكتاب) وقد وقع
(نسخ) وجوب بل
وجواز (استقبال) صخرة
(بيت المقدس) في الصلاة
(الثابت بالسنة الفعلية
في حديث الصحيحين) فانه
صلى الله عليه وسلم
استقبلها في الصلاة ستة
عشر شهرا بقوله تعالى
فول وجبك (أي اصرفه
شطر المسجد الحرام) أي
جهة الكعبة (و) يجوز
نسخ حكم (السنة بالسنة)
وقد وقع (نحو) نسخ منع
الرجال من زيارة القبور
تحريما أو كراهة إلى نديها
في (حديث مسلم كنت
نهيكم عن زيارة القبور
فزروها) واختلوا في
زيارة النساء والمرجع عندنا
كرهتها (وسكت) المصنف
في نسخة (عن نسخ) حكم
(الكتاب بالسنة وقد)
اختلفوا فيه فقبل بمنعه
مطلقا لقوله تعالى قل
ما يكون لي أن أبدل من
تلقاء نفسي والنسخ بالسنة
تبديل منه (وقيل بجوازه)
مطلقا وصححه في جمع
الجوامع لقوله تعالى ونزلنا
عليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم وليس ذلك
تبديلا من تلقاء نفسه وما
ينطق عن الهوى وبوقوعه
(ومثله) بالبناء للمفعول
(بقوله) أي بالنسخ

(الباب التاسع من المقصد الرابع)

(في النسخ وفيه سبع عشرة مسألة)

الذي قبله

(المسئلة الاولى) في حده وهو في اللغة الابطال والازالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثار القدم ومنه تناسخ القرون وعليه اقتصر العسكري ويطلق ويراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته ومنه قوله تعالى (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) ومنه تناسخ المواريث * ثم اختلفوا هل هو حقيقة في المعنيين أم في أحدهما دون الآخر فحكي الصنف الهندي عن الأكثرين أنه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وقال القفال الشاشي إنه حقيقة في النقل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب والغزالي أنه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما وقال ابن المنير في شرح البرهان إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لأن بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب مقدارا مشتركا وهو الرفع وهو في الظل بين لأنه زال بضده وفي نسخ الكتاب متعذر من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستفادا للامن الاصل فكان للاصل بالأفادة خصوصية فإذا نسخ الاصل ارتفعت تلك الخصوصية وارتفع الاصل (١) والخصوصية سواء في مسمى الرفع وقيل القدر المشترك بينهما هو التغيير وقد صرح به الجوهرى في قوله في المحصول فان قيل وصفهم الريح بأنها ناسخة لآثار والظل (٢) هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنك تنقله إليه أو تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قريبا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا عن الاول فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح * الجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو النسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين فهب أنه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس وعن الثاني أن النقل أخص من الزوال لأنه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبتها صفة أخرى فاذا مطلق العدم أهم من عدم تحصل شيء آخر عقيبها وإذا دار الالفاظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام أولى من جعله حقيقة في الخاص على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات انتهى وأما في الاصطلاح فقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والصيرفي والشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي والآمدى وابن الانباري وغيرهم هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه * وأما أثروا الخطاب على النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم فانه يجوز نسخ جميع ذلك * وقالوا الدال على ارتفاع الحكم ليتناول الأمر والنهي والخبر وجميع أنواع الحكم * وقالوا بالخطاب المتقدم ليخرج إيجاب العبادات ابتداء فانه يزيل حكم العقل براءة الذمة ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب * وقالوا على وجهه لولاه لكان ثابتا لأن حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريقه لبقى به وقالوا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل لكان بيانا لمدة العادة لانسخته وقد اعترض على هذا الحد بوجوه (الاول) ان النسخ هو نفس الارتفاع والخطاب انما هو دال على الارتفاع وفرق بين الرفع وبين نفس الارتفاع (الثاني) أن التقييد بالخطاب خطأ لأن النسخ قد يكون فعلا كما يكون قولاً (الثالث) ان الامة اذا اختلفت على قولين ثم أجمعت بعد ذلك على أحدها فهذا الاجماع خطاب مع أن الاجماع لا ينسخ به (الرابع) أن الحكم الاول قد ثبت بفعل النبي صلى الله عليه واله وسلم وليس هو الخطاب ثم قال الرازي في المحصول والاولى أن يقال النسخ طريق شرعى يدل على أن

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه الظل تأمل

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط يقتضيه السياق ولعله هكذا والشمس بأنها ناسخة للظل مجازا إذ النسخ هو الله تعالى والله أعلم

المتعلق بقوله (تعالى
كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت) أي حضرته
أسبابه وظهرت أماراته
(ان ترك خيرا) أي مالا
وقيل مالا كثيرا (الوصية
للو الدين والاقرين)
مرفوع بكتب وذكره
للفصل أو لتأويل الوصية
بنحو الایضاء أو أن يوصى
أولاده مجازي التانيث (مع
حديث الترمذي وغيره
لاوصية لوارث) فإنه نسخ
لما دلت عليه الآية من
وجوب الوصية للوالدين
والاقرين وقيل بمنعه
بالاحاد لان القرآن
مقطوع والاحاد مظنون
والمقطوع لا يرفع بالمظنون
(ومن ثم اعترض) التمثيل
المذكور (بانه) أي
حديث الترمذي المذكور
(خبر واحد وسيأتي)
قريبا (انه لا ينسخ المتواتر)
كالقرآن (بالاحاد فيمتنع
نسخ الآية المذكورة
بالحديث المذكور فلا
يصح التمثيل به والجواب
ماسيأتي أيضا ان الصحيح
جواز نسخ المتواتر بالاحاد
لان محل النسخ الحكم
ودلالة المتواتر كالقرآن
عليه ظنية وأقول بعد
تسليم ذلك في صحة النسخ
نظر لان شرطه التعارض
وعدم امكان الجمع وذلك
منتف هنا لان الوالدين
أخص من الوارث فلا يجوز
نسخ الوصية لهما يمنع
الوصية له والاقرين اعم

مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجهه لولا له لكان ثابتا * وفيه ان قوله
مثل الحكم الذي النسخ يشمل ما كان مماثلا له في وجهه من الوجود فلا يتم النسخ لحكم الابرفع جميع المماثلات له في
شيء مما يصح عنده اطلاق المماثلة عليه * وقال الزركشي المختار في حده اصطلاحا أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب
وفيه أن النسخ قد يكون فعلا لا خطابا وفيه أيضا أنه أهمل تقييده بالتراخي ولا يكون نسخ الاب * وقال ابن
الحاجب في مختصر المنتهى انه في الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه واعتراض عليه بأن الحكم
راجع الى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزول وأجيب بأن المرفوع تعلق بالحكم بالمكلف لادانته
ولا تعلقه الذاتي به وقال جماعة هو في الاصطلاح الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخير عن مواده
ويرد على قيد الخطاب ما تقدم قالوا ولي أن يقال هو رفع حكم شرعي بمثل مع تراخيه عنه به

(المسئلة الثانية) النسخ جائز عقلا واقع سمعا بلا خلاف في ذلك بين المسلمين الا ما يروى عن أبي مسلم الاصفهاني
فانه قال انه جائز غير واقع واذا صح هذا عنه فهو دليل على انه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيلا وأعجب من
جهله بها حكاية من حكي عنه الخلاف في كتب الشريعة فانه انما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ في
الجهل الى هذه الغاية * وأما الجواز فلم يحك الخلاف فيه الا عن اليهود وليس بنا الى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة
ولا هذه بأول مسئلة خالفوا فيها أحكام الاسلام حتى يذكر خلافهم في هذه المسئلة ولكن هذا من غرائب أهل
الاصول على اننا قدرنا في التوراة في غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاما لما تضرعوا اليه وسألوا منه رفعها
وليس النسخ الا هذا ولهذا لم يحكمه من له معرفة بالشريعة الموسوية الا عن طائفة من اليهود وهم الشعمونية ولم
يذكروا لهم دليلا الا ما ذكره بعض أهل الاصول من أن النسخ بداء او البدء بمتمنع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ
لا يستلزم البدء لا عقلا ولا شرعا وقد جوزت الرافضة البدء عليه عز وجل لجواز النسخ وهذه مقالة توجب الكفر
بمجرد هاتين والحاصل أن النسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير فرق بين كونه في الكتاب أو السنة وقد حكي جماعة
من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه فلم يبق في المقام ما يقتضي تطويل المرام * وقد أول جماعة خلاف أبي مسلم
الاصفهاني المذكور سابقا بما يوجب أن يكون الخلاف لفظيا قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين انكار
النسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرفع بل بمعنى أنه ينتهي بنص دل على انتهائه فلا يكون نسخا ونقل عنه أبو اسحق
الشيرازي والفخر الرازي وسليم الرازي انه انما أنكر الجواز وأن خلافه في القرآن خاصة لا لا نقل عنه الا مدي
وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع * وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولا أحكام العقل
فانه ان اعترف بأن شريعة الاسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرد يوجب عليه الرجوع عن قوله وان
كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية وان كان مخالفا لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف
كفرى لا يلتفت الى قائله * نعم اذا قال ان الشرائع المتقدمة مغيية بغاية هي البعثة المحمدية وان ذلك ليس بنسخ
فذلك أخف من انكار كونه نسخا غير مقيد بهذا القيد (فان قلت) ما الحكمة في النسخ (قلت) قال الفخر الرازي
في المطالب العالية ان الشرائع قسمان منها ما يعرف نفعا بالعقل في المعاش والمعاد ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع
بها الا من السمع (فالأول) يمتنع طرؤه النسخ عليه كعرفة الله وطاعته ابداء وجامع هذه الشرائع العقلية أمران
التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قال الله تعالى (واذا أخذ الله ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله
وبالوالدين احسانا) (والثاني) ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه وهو أمور تحصل في كيفية اقامة الطاعات
الفعلية والعبادات الحقيقية (١) وفائدة نسخها أن الاعمال البدنية اذا تواطوا عليها خلفا عن سلف صارت كالعادة
عند الخلق وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها ومنهم من ذلك عن الوصول الى المقصود عن معرفة الله وتمجيده فاذا غير
ذلك الطريق الى نوع من الانواع وتبين أن المقصود من هذه الانواع رعاية أحوال القلب والارواح في المعرفة

(١) كذا بالاصل ولعله الجسمية والله أعلم

من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهم على العموم بمنع الوصية للوارث بل يجب أن يثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم وقد أوضحت ذلك في الأصل (وفي نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالنسخة) أحادا أو متواترة (أى) حالة كون نسخه بها ملتبسا (بخلاف) أى بخالفة (تخصيصه بها كما) أى بناء على ما تقدم (في مبحث التخصيص من جوازها وما خالف النسخ التخصيص (لان التخصيص أهون من النسخ) لان النسخ رفع للحكم بالسكينة بخلاف التخصيص وما ذكره في هذه النسخة هو ما حكه عن الشافعي واختلوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجوز وخالف التاج السبكي في جمع الجوامع فحمل كلام الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة قرآن عاضدها أخذنا من كلامه في الرسالة كما قرر الشارح في شرحه وان اعترض عليهما بما أوضحت سقوطه في الآيات الينيات (ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر) من كتاب أو سنة وكرر العامل لما تقدم (ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر) من كتاب أو سنة (ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن بالاحاد) وبه قال الأكثرون كما في العبد (لأنه

والحجة انقطعت الاوهام من الاشتغال بتلك الظواهر الى اعلام السرائر وقيل الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملاحة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في أدائها وقيل بيان شرف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فانه نسخ بشريته شرائعهم وشريعته لاناسخ لها ثم وقيل الحكمة حفظ مصالح العباد فاذا كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم وشريعة بشريعة كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة ثم وقيل الحكمة بشاره المؤمنين برفع الخدمة عنهم وبأن رفع مؤنتها عنهم في الدنيا مؤذن برفعها في الجنة وذكر الشافعي في الرسالة أن فائدة النسخ رحمة الله بعباده والتخفيف عنهم ثم وأورد عليه أنه قد يكون بأثقل ويحجب عنه بأن الرحمة قد تكون بالأثقل أكثر من الأخف لما يستلزمه من تكثير الثواب والله لا يضيع عمل عامل فتكثير الثواب في الأثقل يصير خفيفا على العامل يسيرا عليه لما يتصوره من جزالة الجزاء ثم

(المسئلة الثالثة) للنسخ شروط (الاول) أن يكون المنسوخ شرعيا لا عقليا (الثاني) أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا (الثالث) أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل هو سقوط تكليف (الرابع) أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت أو مالو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذي قيده بنسخه (الخامس) أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه لا اذا كان دونه في القوة لان الضعيف لا يزيل القوى ثم قال الكيا وهذا ماقضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد وسيأتي هذا الشرط مزيد بيان (السادس) أن يكون المقضى للمنسوخ غير المقتضى للناسخ حتى لا يلزم البدء كذا قيل قال الكيا ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ الناسخ متناولا لما تناوله المنسوخ أعني بالتكرار والبقاء (١) لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ (السابع) أن يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ أصل التوحيد لان الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت قال سليم الرازي وكل ما لا يكون الا على صفة واحدة كعرفة الله ووحدانيته ونحوه فلا يدخله النسخ ومن ههنا يعلم أنه لا نسخ في الأخبار اذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق وكذا قال الكيا الطبري وقال الصابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن الى قبح ثم قال الزركشى واعلم أن في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأييد وجبه حكاهما الماوردي والرواني وغيرهما (أحدهما) المنع لان صريح التأيد مانع من احتمال النسخ (والثاني) الجواز قالوا وانسبهما الجواز قال ونسبه ابن برهان الى معظم العلماء ونسبه أبو الحسين في المعتمد الى المحققين لأن العادة في لفظ التأيد المستعمل في لفظ الامر بالمبالغة لا الدوام *

(المسئلة الرابعة) اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بخلاف ما قال الماوردي وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ولا خلاف أيضا في جواز النسخ بعد التمكين من الفعل الذي تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه وذلك بأن يمضى من الوقت المعين ما يسع الفعل وقد حكي الخلاف في ذلك عن الكرخي * وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه كما اذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجوب شيء على الأمة ثم ينسخه قبل أن يعلموا به فحكي السمعاني في ذلك الاتفاق على المنع ثم قال الزركشى وليس كذلك ففي المسئلة وجهان لا صحابنا حكاهما الاستاذ أبو منصور والكيا انتهى ثم ويرد على المنع ما ثبت في لية المعراج من فرض حسين صلاة ثم استقرت على خمس ولا وجه لما قيل أن ذلك كان على سبيل التقرير دون النسخ ثم قال ابن برهان في الوجيز نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه جائز عندنا ومنعت من ذلك المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة وزعموا أن النسخ

(١) هكذا هذه العبارة بالأصل الذي بأيدينا الذي بلغ من السقوط والتخريف حد النسخ والى الله المشتكى من أيدى الناسخين الماسخين محاسن الكتب فرماها الله منه بالثلل

دونه في القوة اذا الاول

قطعي والثاني مظنون فلا

يرتفع به (والراجح) وصححه

في جمع الجوامع (جواز ذلك

لان) القطعي هو اللفظ

(ومحل النسخ) ليس هو

اللفظ بل (هو الحكم والدلالة

عليه بالتواتر ظنية

كالا حاد) فان دلالة على

الحكم ظنية بلا كلام فلم

يرفع بالظني الاظني نعم قد

يقطع بالحكم بقرائن

مشاهدة من المنقول عنه

أومتواترة نقلت اليها تواترا

تنفي الاحتمالات المانعة

من القطع المقررة في محلها

وحينئذ فينبغي امتناع

النسخ بالاحاد فيستتي

هذا من ترجيح الجواز اخذا

من التعليل وكذا يقال في

التخصيص وفي كون

الخلاف في الجواز كراهو

ظاهر كلام المصنف

والشارح اوفي الوقوع مع

الاتفاق على الجواز

اختلاف بينه في الاصل

والذي في الاحكام من

المحصل ومختصراته هو

الثاني

(فصل) في بيان حكم

(التعارض) بين الادلة بأن

يتنافي الدليلان كليا أو

جزئيا ويثبت في الاصل انه

لا يتعارض قطعيان من

حيث الدلالة عقليين كانا

أو نقلين أو مختلفين لأن

يكون أحدهما ناسخا

للاخر وان اختلفا بالعموم

والخصوص فان تأخر العام

نسخ الخاص أو الخاص

قبل العلم يتضمن تكليف الحال به قال وهذه المسئلة فرع تكليف ما لا يطاق فاذا قضينا بصحته صح النسخ
حينئذ قال واحتج علماؤنا في هذه المسئلة بقصة المعراج فان الله تعالى أوجب على الأمة خمسين صلاة ثم نسخها
قبل علمهم بوجوبها وهذا لاحجة فيه لان النسخ انما كان بعد العلم فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد
المكلفين وقد علم ولكنه قبل جميع الأمة وعلم الجميع لا يشترط فان التكليف استقر بعلم رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فلا اعتماد على هذا الحديث به ويحاج عنه بان عدم علم الأمة يقتضي وقوع النسخ قبل علم
المكلفين بما كلفوا به وهو محل النزاع وحكي القاضي أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء واتكلمين ان مثل
هذا لا يكون نسخا وقال بعض المتأخرين نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ اتفقت الاشاعرة على
جوازه والمعتزلة على منعه * وحكي الفقهاء في المسئلة طريقتين (أحدهما) ان للشافعي في المسئلة قولين (والثاني)
الفرق بين الاحكام التكليفية والاحكام التعريفية فتعوزه في الاول وجوزوه في الثاني كتكليف النافل
وهو مذهب أبي حنيفة انتهى * وأما اذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه ولكن لم يكن قد دخل وقته وسواء
كان موسعا كما لو قال اقتلوا المشركين غدا ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم أو يكون على الفور ثم نسخ قبل التمكن
من الفعل أو يؤمر بالعبادة مطلقا ثم نسخ قبل مضى وقت يمكن فعلها فيه فذهب الجمهور الى الجواز ونقله ابن
برهان عن الاشعرية وجماعته من الحنفية ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة قال القاضي في التريب وهو قول
جميع أهل الحق * وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعاني والحنابلة والمعتزلة الى المنع وبه قال الكرخي
والجصاص والماتريدي والديوبسي والصيرفي احتج الجمهور بانه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا شرعا مع ان مقتضى
موجوده هو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف فكان نسخا وليس في ذلك ما يستلزم البداء ولا المحال لان
المصلحة التي جاز النسخ لاحلها بعد التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل
وقبل دخول الوقت للقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما به وأما اذا كان قد دخل وقت
المأمور به لكن وقع نسخه قبل فعله إما لكونه موسعا أو لكونه أراد ان يشرع فيه فنسخ فقال سليم الرازي وابن
الصباغ انه لا خلاف بين أهل العلم في جوازه وجعلوا صورة الخلاف فيما اذا كان النسخ قبل دخول الوقت وكذا
نقل الاجماع في هذه الصورة ابن برهان وبعض الحنابلة والآمدى وبه صرح امام الحرمين في البرهان وأما اذا
كان قد دخل وقته وشرع في فعله فنسخ قبل تمام الفعل فقال القرافي لم أرفه نقلنا وجعلنا الاصفهاني في شرح
المحصل من صور الخلاف فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة ومن قال بالمنع منعه * وأما اذا وقع النسخ بعد خروج
الوقت قبل الفعل قال الرركشي فمقتضى استدلال ابن الحاجب انه يتمتع بالاتفاق ووجهه بان التكليف، بذلك
الفعل المأمور به بعد مضى وقته يتنفي لاتفاء الوقت واذا تنفي فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم لكن صرح
الآمدى في الاحكام بالجواز وانه لا خلاف فيه قيل ولا يأتى الا اذا صرح بوجوب القضاء أو على القول بان الامر
بالاداء يستلزم القضاء ■

(المسئلة الخامسة) انه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل واليه ذهب الجمهور وهو الحق الذي لاسترة به فانه
قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لامور معروفة لا الى بدل * ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة
الرسول ونسخ ادخال لحوم الاضاحي ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه (فألا نبأه من) ونسخ قيام الليل في
حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما ما تمسك به المخالفون وهم بعض المعتزلة وقيل ظهم والظاهرية من قوله سبحانه
(ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فلا دلالة في ذلك على محل النزاع فان المراد نسخ لفظ الآية كما يدل
على ذلك قوله (نأت بخير منها أو مثلها) فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولو سلمنا الجواز أن يقال إن اسقاط ذلك
الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت وقد نص الشافعي في الرسالة على انه يختار ما ذهب اليه القائلون
بإشراط البدل فقال وليس ينسخ فرض أبدا الا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فثبت مكانها

الكعبة قال وكل منسوخ في كتاب الله وسنته صلى الله عليه وآله وسلم هكذا قال الصيرفي وأبو اسحق إنما أراد الشافعي بهذه العبارة أنه ينقل من حظر إلى إباحة أو من إباحة إلى حظر أو ينجيز على حسب أحوال المفروض كما في المناجاة فإنه كان يناجي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه وهذا الحمل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به فإن مثله لا يخفى عليه وقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل ولا شك في أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشئ والنسخ مثله لأنه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك شرع ولا عقل بل دل الدليل على الوقوع في

(المسئلة السادسة) النسخ إلى بدل يقع على وجوه (الأول) أن يكون النسخ مثل المنسوخ في التخفيف والتعليق وهذا الخلاف فيه وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة (الثاني) نسخ الاغلاظ بالاحف وهو أيضا مما لا خلاف فيه وذلك كنسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا (الثالث) نسخ الاحتفال في أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التحجير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الحرم بتحريمها ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان واستدل المانعون بقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وبقوله (مانسوخ من آية أو ناسخا نأت بغير منها أو مثله) وأجيب بأن المراد اليسر في الآخرة وهذا الجواب وإن كان بعيدا لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للأحف بالاغلاظ يوجب تأويل الآية ولو بتأويل بعيد على أنه يمكن أن يقال إن النسخ والمنسوخ هما من اليسر والاغلاظية في النسخ إنما هي بالنسبة إلى المنسوخ وهو بالنسبة إلى غيره تخفيف ويسر. وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر لأن النسخ الاغلاظ ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الحيثية

(المسئلة السابعة) في جواز نسخ الاخبار وفيه تفصيل وهو أن يقال إن كان خبرا عما لا يجوز تغييره كقولنا العالم حادث فهذا لا يجوز نسخه بحال وإن كان خبرا عما يجوز تغييره فاما أن يكون ماضيا أو مستقبلا والمستقبل إما أن يكون وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم كالحبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور إلى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الاقسام * وقال أبو علي وأبو هاشم لا يجوز النسخ لشيء منها قال في المحصول وهو قول أكثر المتقدمين * استدلل الجمهور على الجواز أن الخبر إن كان عن أمر ماض كقوله عمرت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه عمره ألف سنة إلا خمسين عاما وإن كان مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كقوله لا عذب الزاني أبدا فيجوز أن يبين من بعد أنه أراد ألف سنة وإن كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل كان الخبر كالامر في تناوله الاوقات المسئلة فصاح اطلاق الكل مع ارادة البعض لما تناوله بموضوعه * قال الزركشي إن كان مدلول الخبر مما لا يمكن تغييره بان لا يقع الا على وجه واحد كصفات الله وخبر ما كان من الانبياء والامم وما يكون من الساعة وآياتها كخروج الدجال فلا يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبو اسحق المروزي وابن برهان في الاوسط لأنه يفضي إلى الكذب وإن كان مما يصح تغييره بان يقع على الوجه المخبر عنه ماضيا كان أو مستقبلا وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم شرعي فهو موضوع الخلاف فذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار والفخر الرازي إلى جوازه مطلقا ونسبه ابن برهان في الاوسط إلى المعظم وذهب جماعة إلى المنع منهم أبو بكر الصيرفي كما رأيت في كتابه وأبو اسحق المروزي كما رأيت في كتابه في النسخ والمنسوخ والقاضي أبو بكر وعبد الوهاب والحجائي وابنه أبو هاشم وابن السمعاني وابن الحاجب وقالوا لا ينافي في الحق ومنهم من فصل ومنع في الماضي لأنه يكون تكديبا دون المستقبل لجريانه مجرى الامر وانتهى فيجوز أن

النسخ قد مره من العام وإن محل تقديمهم الخاص تقدم أو تأخر في غير القطعين دلالة ولا قطعي وظني عقليان بخلاف النقليين لكن يتقدم القطعي وإن لم يتساوبا في العموم والخصوص فيقدم العام القطعي الدلالة على كل فرد على الخاص الظني الدلالة وبذلك يخص أيضا تقديمهم الخاص ومثلهما فيما يظهر القطعي العقلي والظني النقلي والقطعي النقلي والظني العقلي فإن قلت ظاهر ما تقر في هذه الاقسام انه لا فرق بين كون النقل مع كونه قطعي الدلالة قطعي السند أيضا أولا فهل الامر كذلك أولا قلت لا أستحضر في ذلك نقلا والذي يظهر انه لا فرق بدليل انه لو جاز التعارض بين القطعين دلالة الظنيين سندا كان غير محذور فليجز بين القطعين دلالة وسندا انتفاء المحذورية على هذا التقدير مع انه ليس كذلك لا يقال بل بينهما فرق لأن الظنيين سندا يجوز أن لا يكونا ثابتين في الواقع فلم يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف القطعيين سندا أيضا لانا نقول الفرض أن الظنيين سندا غير مقطوع بعدم ثبوتهما ولا عدم ثبوت أحدهما بل يقطع بجواز ثبوتهما فلو جاز التعارض

النسخ قد مره من العام وإن محل تقديمهم الخاص تقدم أو تأخر في غير القطعين دلالة ولا قطعي وظني عقليان بخلاف النقليين لكن يتقدم القطعي وإن لم يتساوبا في العموم والخصوص فيقدم العام القطعي الدلالة على كل فرد على الخاص الظني الدلالة وبذلك يخص أيضا تقديمهم الخاص ومثلهما فيما يظهر القطعي العقلي والظني النقلي والقطعي النقلي والظني العقلي فإن قلت ظاهر ما تقر في هذه الاقسام انه لا فرق بين كون النقل مع كونه قطعي الدلالة قطعي السند أيضا أولا فهل الامر كذلك أولا قلت لا أستحضر في ذلك نقلا والذي يظهر انه لا فرق بدليل انه لو جاز التعارض بين القطعين دلالة الظنيين سندا كان غير محذور فليجز بين القطعين دلالة وسندا انتفاء المحذورية على هذا التقدير مع انه ليس كذلك لا يقال بل بينهما فرق لأن الظنيين سندا يجوز أن لا يكونا ثابتين في الواقع فلم يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف القطعيين سندا أيضا لانا نقول الفرض أن الظنيين سندا غير مقطوع بعدم ثبوتهما ولا عدم ثبوت أحدهما بل يقطع بجواز ثبوتهما فلو جاز التعارض

يرفع لان الكذب يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل قال الشافعي لا يجب الوفاء بالوعد وانما يسمى من لم يف بالوعد مخلفا لا كاذبا وهذا التفصيل جزم به سليم وجري عليه البيضاوي في المنهاج وسبقهما اليه أبو الحسين بن القطان في أقواله والحق منعني في الماضي مطلقا وفي بعض المستقبل وهو الخبر بالوعد لا بالوعيد ولا بالتكليف اما بالتكليف فظاهر لانه رفع حكم عن مكلف وأما بالوعيد فلكونه عفوا لا يمنع من الله سبحانه بل هو حسن يمدح فاعله من غيره ويتمدح به في نفسه وأما الماضي فهو كذب صراح الا أن يتضمن تخصيصا أو تقييدا أو تبينا لما تضمنه الخبر الماضي فليس بذلك بأس * وهذه المسئلة لها المام بمسألة الحسن والقبح المتقدم ذكرها في بعض أطرافها دون بعض * وقد استدلل المانعون مطلقا باستلزام ذلك الكذب وهو استدلال باطل فان ذلك الاستلزام انما هو في بعض الصور كما عرفت لاني كلما وقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن شيوخ المعتزلة منع النسخ في الوعد والوعيد * قال الزركشي وأما عندنا فكذلك في الوعد لانه اخلاف والخلف في الانعام يستحيل على الله وبه صرح الصيرفي في كتابه وأما في الوعيد فنسخه جائز كما قال ابن السمعاني قال ولا يعد ذلك خلفا بل عفوا وكرما *

(المسئلة الثامنة) في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معا وقد جعل أبو اسحق المروزي وابن السمعاني وغيرها ذلك ستة أقسام *

(الاول) ما نسخ حكمه وبقي رسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والاقرين بآية المواريث ونسخ العدة حول بالعدة أربعة أشهر وعشرا فالمنسوخ ثابت التلاوة والحكم والى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الاصول قالوا لانه اذا انتفى الحكم فلا فائدة في التلاوة وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز فان المنسوخ حكمه الباقية تلاوته في الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم في العلم *

(الثاني) ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان * قال أبو اسحق المروزي ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن *

(الثالث) ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه كقوله تعالى (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلا) بقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وقد ثبت في الصحيح أن هذا كان قرأنا يتلى ثم نسخ لفظه وبقي حكمه *

(الرابع) ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كما ثبت في الصحيح عن عائشة انها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات متتابعات يجر من فسخن بخمس رضعات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن فيما يتلى من القرآن * قال البيهقي فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه وبقي حكمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها باق عندهم * قال ابن السمعاني وقولها وهن ما يتلى من القرآن بمعنى انه يتلى حكمها دون لفظها وقال البيهقي المعنى انه يتلوها من لم يبلغه نسخ تلاوته * ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه وبه جزم شمس الأئمة السرخسي لان الحكم لا يثبت بدون دليله ولا وجه لذلك فان الدليل ثابت بوجود محفوظ ونسخ كونه قرأنا لا يستلزم عدم وجوده ولهذا رواه الثقات في مؤلفاتهم *

(الخامس) ما نسخ رسمه لاحكمه ولا يعلم الناسخ له وذلك كما ثبت في الصحيح لو كان لابن آدم وادبان من ذهب لتمنى لهما ثالثا لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب فان هذا كان قرأنا ثم نسخ رسمه * قال ابن عبد البر في التمهيد قبل انه في سورة ص وكما ثبت في الصحيح أيضا أنه نزل

مع ذلك لزم انه لا محذور على تقدير ثبوتها فيلزم الجواز أيضا في القطعيين سندا أيضا فتام له نعم بقي علينا هنا بحث آخر وهو انه لا جازا لتعارض مطلقا اذ غاية ما يلزم من اجتماع الامر والنهي مع اتحاد المأمور به والمنهى عنه مثلا هو التكليف بما لا يطاق وهو الجمع بين متنافيين وقد قال الاشعري بجوازه وقد يقال لكن فيه محذور آخر وهو لزوم اجتماع طلب الفعل وطلب تركه حقيقة مع اتحاد الأمر والنهي والمأمور والمنهى في حالة واحدة وهو محال فليتأمل وان القطعيين من حيث السند فقط يجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين ولا يقدم في المختلفين القطعي ولا في القطعيين وأحدها كتاب الكتاب وان هذه الاقسام الثلاثة هي التي تجرى فيها جميع الاحكام التي ذكرها المصنف فينبغي حل كلامه عليها بقوله (اذا تعارض نطقان) أي قولان ظنيان دلالة بان نافي كل منهما الآخر كلياً أو جزئياً سواء كانا باعتبار السند قطعيين أو ظنيين أو مختلفين وخرج بالتطيقين الفعلان فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والمنهاج وفيه بحث أوردها في الايات البيئات والفعل والقول

وفي تعارضهما تفصيل في
المطولات أطنا فيه مع
زيادات في الآيات
الينات (فلا يخلو) أي
حاله من أحد أمور
أربعة لانهما (أما أن
يكونا عامين) متساويين
في العموم بأن يصدق
كل منهما على كل ما يصدق
عليه الآخر (أو) يكونا
(خاصين) متساويين في
الخصوص كذلك (أو)
يكون (أحدهما خاصا)
بالنسبة للآخر بأن
يصدق على بعض
ما يصدق عليه الآخر
فقط وان كان عاما في
نفسه (و) يكون
(الآخر عاما) بالنسبة
للاول بأن يصدق على
جميع ما يصدق عليه
الاول وعلى زيادة عليه
(أو) يكون (كل واحد
منهما) بالنسبة للآخر
(عاما من وجه) أي
باعتبار جهة أخرى
بأن يصدق باعتبار تلك
الجهة على بعض ما يصدق
عليه الآخر باعتبارها
وعلى زيادة (وخاصا من
وجه) أي باعتبار جهة
أخرى بأن يصدق
باعتبار تلك الجهة على
بعض ما يصدق عليه
الآخر (فان كانا عامين)
متساويين في العموم
فاما أن يمكن الجمع بينهما
أولا (فان أمكن الجمع
بينهما جمع) وجوبا
(بينهما مجمل كل منهما)

في القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا وكما
أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث زر بن حبیش عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه واله وسلم
قرأ عليه لم يكن الذين كفروا وقرأ فيها أن ذات الدين عند الله الخفيفة لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل
خيرا فلن يكفر قال الحاكم صحيح الاسناد فهذا مما نسخ لفظه وبقي معناه وعده ابن عبد البر في التمهيد
مما نسخ خطه وحكمه وحفظه (١) قال ومنه قول من قل ان سورة الاحزاب كانت نحو سورة البقرة ■
(السادس) ناسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متلو كما لو اريث بالحلف والنصرة فانه نسخ بالتوارث بالاسلام
والهجرة ونسخ التوارث بالاسلام والهجرة بآية التوارث قال ابن السمعاني وعندى أن القسمين الآخرين
تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ وجعل أبو اسحق المروزي التورث بالهجرة من قسم ما علم انه منسوخ ولم
يعلم ناسخه والحاصل أن نسخ التلاوة دون الحكم أو الحكم دون التلاوة أو نسخهما مع ما لم يمنع منه مانع شرعى
ولا على فلا وجه لمنع منه لان جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وماتدل عليه من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم
بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا أيضا الوقوع وهو دليل الجواز
كما عرفت مما أوردناه ■

(المسئلة التاسعة) لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة وجواز نسخ
الآحاد بالآحاد ونسخ الآحاد بالتواتر • وأما نسخ القرآن أو المتواتر من السنة بالآحاد فقد وقع الخلاف في ذلك في
الجواز والوقوع أما الجواز عقل فقال به الاكثرون وحكاه سليم الرازى عن الاشعرية والمعتزلة ونقل ابن برهان في
الايضا الاتفاق عليه فقال لا يستحيل عقلنا نسخ الكتاب بخبر الواحد بخلاف وانما الخلاف في جواز شرعية
وأما الوقوع فذهب الجمهور كالحاكم ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما الى انه غير واقع ونقل ابن السمعاني وسليم
في التقريب الاجماع على عدم وقوعه وهكذا حكى الاجماع القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية والشيخ أبو
اسحق الشيرازى في اللمع وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم الى وقوعه وهي رواية عن أحد وذهب
القاضي في التقريب والغزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي الى التفصيل بين زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وما بعده فقالوا بوقوعه في زمانه • احتج المانعون بأن الثابت قطعا لا ينسخه مفسنون • واستدل القائلون بالوقوع
بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم وهم في الصلاة يقولون الآن القبة قد حولت الى
الكعبة فاستداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأجيب بأنهم علموا بالقرائن • واستدل
أيضا القائلون بالوقوع بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرسل رسله لتبليغ الاحكام وكانوا يبلغون الاحكام المبتدأة
وناسخها ومن الوقوع نسخ قوله تعالى (قل لا أحد فيا أوحى الى محر ما على طاعم يطعمه) الآية بنبيه صلى الله عليه
وآله وسلم عن كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وهو آحاد وأجيب بأن المعنى لا أحد الآن
والتحريم وقع في المستقبل • ومن الوقوع نسخ نكاح المتعة بالنهي عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير • وما يرشدك
الى جواز النسخ بما صح من الاحاد لما هو أقوى متنا أو دالة منها أن النسخ في الحقيقة انما جاء افعلا لا استمرار حكم
النسخ ودوامه وذلك ظنى وان كان دليلا قطعا فالنسخ انما هو هذا الظنى لذلك القطعى فتأمل هذا ■

(المسئلة العاشرة) يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو الطيب الطبري وابن
برهان وابن الحاجب قال ابن فورك في شرح مقالات الاشعرى واليه ذهب شيخنا أبو الحسن الاشعرى وكان
يقول ان ذلك وجد في قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقرين) فانه منسوخ بالسنة المتواترة وهي قوله لا وصية لوارث لانه لا يمكن أن يجمع بينهما • قال ابن السمعاني
وهو مذهب أبي خنيفة وعامة المتكلمين وقال سليم الرازى وهو قول أهل العراق قال وهو مذهب الاشعرى

(١) كذا بالاصل ولعله ولفظه

على حال) مغاير لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا من الحمل عليه وان أمكن الترحيح بأن وجد مرجح أحدهما على الاخر فعمل انه اذا أمكن كل من الجمع والترحيح قدم الجمع وهو الاصح لان فيه عملا بهما (مثاله) أى المذكور من العامين المذكورين اللذين أمكن الجمع بينهما أو امكان الجمع بينهما فيقدر مضاف الى قوله (حديث) أى امكانه أى الامكان المتعلق به وهو ترك التنوين لضافته لما بعده اضافة بيانية أو من اضافة الاعمال الى الاخص وبالتنوين على ابدال ما بعده منه وكذا يقال في نظائره (شر الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد) أى تطلب منه الشهادة (وحديث خير الشهود الذى يشهد قبل ان يستشهد) أى تطلب منه الشهادة فان الموصول فيهما عام في كل شهادة بدون استشهد وقد حكم في أحدهما بالشرية وفي الاخر بالخيرية وهما متافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال (فحمل الاول على ما اذا) أى على حال كائن وقت (كان من له الشهادة) وهو مدعى الشهود به (علما بها) من

والمعتزلة وسائر المتكلمين قال الدبوسى هو قول علمائنا يعنى الخفية قال الباجى قال به عامة شيوخنا وحكامه ابن الفرج عن مالك قال ولهذا لا تجوز عنده الوصية للوارث للحديث فهو ناسخ لقوله (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) الآية * وذهب الشافعى في عامة كتبه كما قال ابن السمعاني الى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال وان كانت متواترة وبه جزم الصيرفي والخفاف ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية وقال الاستاذ أبو منصور أجمع أصحاب الشافعى على المنع وهذا يخالف ما حكاه ابن فورك عنهم فانه حكى عن أكثرهم القول بالجواز ثم اختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منعه شرعا لا عقلا ■ واستدل على ذلك بقوله تعالى (مانسخ من اية أو ناسخها) الآية قالوا ولا تكون السنة خيرا من القرآن ومثله قالوا لم نجد في القرآن آية منسوخة بالسنة * وقد استكثر جماعة من العلماء ما ذهب اليه الشافعى من المنع حتى قال الكيا الهراسى هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظيم قدره قال وقد كان عبد الجبار كثيرا ما ينظر مذهب الشافعى في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه قال ولم نعلم أحدا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر فلعله يقول دل عرف الشرع على المنع منه واذا لم يدل قاطع من السمع توقفنا والا فمن الذى يقول انه عليه السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب وان هذا مستحيل في العقل ■ والمغالون في حب الشافعى لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره وهو الذى مهد هذا الفن ورتبه واول من اخرجهم قالوا الابدان يكون لهذا القول من هذا العظيم محل فتعمقوا في محامل ذكر وهما انتهى * ولا يخفك أن السنة شرع من الله عز وجل كما أن الكتاب شرع منه سبحانه وقد قال (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القرآن فهذا مجرد يدل على ان السنة الثابتة عنه ثبوتا على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره وليس في العقل ما يمنع من ذلك ولا في الشرع * وقوله (مانسخ من آية أو ناسخها) بخبرها أو مثلها) ليس فيه الا ان ما يجعله الله منسوخا من الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه أو بما هو مثله للمكلفين وما اتانا على لسان رسوله فهو كما أتانا منه كما قال سبحانه (ان هو الا وحى يوحى) وكما قال (قل ما يكون لى أن ابدله من تلقاء نفسى) * قال أبو منصور البغدادى لم يرد الشافعى مطلق السنة بل أراد السنة المنقولة آحادا أو كفى بهذا الاطلاق لان الغالب في السنة الآحاد * قال الزركشى في البحر والصواب أن مقصود الشافعى أن الكتاب والسنة لا يوجد اختلاف في الاومع أحدهما مثله ناسخ له وهذا تعظيم عظيم وأدب مع الكتاب والسنة وفهم لموقع أحدهما من الآخر وكل من تكلم في هذه المسئلة لم يقع على مراد الشافعى بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوه وأولوه انتهى ■ ومن جملة ما قيل ان السنة فيه نسخ القرآن الآية المتقدمة اعنى قوله (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) الآية وقوله (وان فاتكم شيء من أزواجكم الى الكفار) وقوله (قل لا اجد فيما وصى الى محرما) الآية فانها منسوخة بالنهى عن اكل كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وقوله (حرمت عليكم الميتة) فانها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل في كون ما في هذه الايات منسوخا بالسنة *

وأما نسخ السنة بالقرآن فذلك جائز عند الجمهور وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة وللشافعى في ذلك قولان حكاهما القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وامام الحرمين ومجسدا جميعا الجواز قال ابن برهان هو قول المعظم وقال سليم هو قول عامة المتكلمين والفقهاء وقال السمعاني انه الاولى بالحق وجزم به الصيرفي ولا وجه للمنع قط ولم يأت في ذلك ما يتشبه به المانع لامن عقل ولا من شرع بل ورد في الشرع نسخ السنة بالقرآن في غير موضع * فمن ذلك قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) الآية وكذلك نسخ صلحه صلى الله عليه وآله وسلم لقريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى (فلا ترجعوهن الى الكفار) ونسخ تحليل الحمر بقوله تعالى (انما الحمر والميسر) الآية ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى (فالاآن

بشر وهن) ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ونحو ذلك مما يكثر تعداده *
 (المسئلة الحادية عشرة) ذهب الجمهور الى ان الفعل من السنة ينسخ القول كما ان القول ينسخ الفعل وحكي
 الماوردي والرويان عن ظاهر قول الشافعي أن القول لا ينسخ الا بالقول وان الفعل لا ينسخ الا بالفعل
 ولا وجه لذلك فالكل سنة وشرع * ولا يخالف في ذلك الشافعي ولا غيره واذا كان كل واحد منهما شرعا
 ثابتا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر ولا سيما وقد وقع ذلك
 في السنة كثيرا ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم في السارق فان عاد في الخامسة فاقتلوه ثم رفع اليه
 سارق في الخامسة فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخا للقول وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم
 ما عزا ولم يجلده فكان ذلك ناسخا لجلده من ثبت عليه الرجم ومنه ما ثبت في الصحيح من قيامه صلى
 الله عليه وآله وسلم للجنابة ثم ترك ذلك فكان نسخا وثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني
 أصلي ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخا وهذا كثير في السنة لمن تتبعه *
 ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك لامن عقل ولا من شرع وقد تابع الشافعي في المنع من نسخ الاقوال
 بالافعال ابن عقيل من الخابلة وقال الشيء انما ينسخ بمثله أو بأقوى منه يعني والقول أقوى من الفعل *
 (المسئلة الثانية عشرة) الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به عند الجمهور * أما كونه لا ينسخ فلا أن الإجماع لا يكون
 الا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسخ لا يكون بعد موته وأما في حياته فالإجماع لا يعتقد
 بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوا باطلا لا يعتد به ولا يلتفت اليه وقولهم الموافق بمد لا اعتبار به
 بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لافي غيره * فاذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينقد الا بعد
 أيام النبوة وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما ولا يمكن أن يكون
 الناسخ للإجماع أجماعا آخر لان هذا الإجماع الثاني ان كان لاعتدليل فهو خطأ وان كان عن دليل
 فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الاول خطأ والإجماع لا يكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الإجماع
 ناسخا أو منسوخا ولا يصح أيضا أن يكون الإجماع منسوخا بالقياس لان من شرط العمل به أن
 لا يكون مخالفا للإجماع * وقد استدلل من جوز ذلك بما قيل من أن الامة اذا اختلفت على قولين فهو
 إجماع على أن المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على أحد القولين كما مرفي الإجماع
 فاذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع وهذا هو النسخ * وأجيب بأننا لانسلم ذلك
 لوقوع الخلاف فيه كما تقدم ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم من أن الإجماع الاول مشروط بعدم الإجماع
 الثاني وقال الشريف المرتضى إن دلالة الإجماع مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده * قال فالأقرب
 أن يقال ان الامة أجمعت على أن ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به أي لا يقع ذلك لأنه غير جائز
 ولا يلتفت الى قول عيسى بن أبان ان الإجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل
 الميت انتهى * قال الصيرفي ليس للإجماع حظ في نسخ الشرع لانهم لا يشرعون ولكن اجماعهم يدل
 على الغلط في الخبر أوقف حكمه لأنهم رفعوا الحكم وانما هم أتباع لما أمروا به * وقال بعض الخابلة
 يجوز النسخ بالإجماع لكن لا بنفسه بل بسنده فاذا رأينا متناصحين والإجماع بخلافه استدللنا بذلك
 على نسخه وان أهل الإجماع اطلعوا على ناسخ والا لما خالفوه * وقال ابن حزم جوز بعض أصحابنا
 أن يرد حديث صحيح والإجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ قال وهذا عندنا غلط
 فاحش لان ذلك معدوم لقوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون) وكلام الرسول وحى محفوظ
 انتهى * ومن جوز كون الإجماع ناسخا الحافظ البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه ومثله بمحدث الوادي
 الذي في الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فأنما يظلمه الاحر الشمس * وقال

وانته (الى قوله ثم يكون بعدهم) أى الذين يلونهم المذكورين ثانيا (قوم يشهدون) يؤدون شهادتهم عند الحاكم (قبل أن يستشهدوا) من غير أن يطلب منهم ادائها ولا يخفى ظهور السياق في ذم القوم المذكورين فيثبت المطلوب من الاشربة ولا يرد أن شهادة الزور أقبح وأغلظ لجل هذا على المبالغة وأنه بالنسبة للشهادات الصادقة المختلفة وفي المراد بهذه القرون كلام في الاصل ومنه قول النووي الصحيح أن قرنه عليه الصلاة والسلام اصحابه والثاني التابعون والثالث تابعوهم انتهى (وان لم يمكن الجمع بينهما) كما ذكر (يتوقف) وجوبا (فيهما) عن العمل بواحد منهما (ان لم يعلم التاريخ) بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تأخر في الورد عن الشارع ويستمر التوقف الى أن يظهر ترجيح أحدهما على الآخر فيعمل به سواء كانا مطلقين أو معلومين أى مقطوعى المتن اذ مقطوعا الدلالة لا يتعارضان كما تقدم وهذا هو الوجه كما اقتضاء اطلاقهم وتمثله الاتى باليتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من المعلومات واطلاق قول جمع الجوامع وان تقارنا فالخير ان تعذر الجمع والترجيح وان جهل

في آخره فاذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال فعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفي الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب (المسئلة الثالثة عشرة) ذهب الجمهور الى أن القياس لا يكون ناسخا * ونقله القاضى أبو بكر في التقریب عن الفقهاء والاصوليين قالوا لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس لان القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص ولانه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع ولان شرط القياس أن لا يكون في الاصول ما يخالفه ولانه ان عارض نصا أو اجماعا فالقياس فاسد الوضع وان عارض قياسا اخر فقلت المعارضة ان كانت بين أصل القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعاً اذ هو من باب نسخ النصوص وان كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة في الاصل والفرع لا من باب القياس * قال الصيرفي لا يقع النسخ الا بدليل توقيفي ولا حظ للقياس فيه أصلاً وحكى القاضى أبو بكر عن بعضهم أن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن * وحكى عن آخرين أنهم ما ينسخ به أخبار الآحاد فقط وحكى الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الانماطى اذا كانت علته منصوصة لاستنبطه وجعل الهندي محل الخلاف في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأما بعده فلا ينسخ به بالاتفاق * وأما كونه منسوخا فلا شك أن القياس يكون منسوخا بنسخ أصله وهل يصح نسخه مع بقاء أصله في ذلك خلاف الحق منعه وبه قال قوم من الاصوليين * وقال آخرون انه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب والسنة والقياس وأما بعد موته فلا ورجحه صاحب المحصول وجماعة من الشافعية * (المسئلة الرابعة عشرة) في نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه الى مفهوم مخالفة ومفهوم موافقة * أمام مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ أصله وذلك ظاهر ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بمأثبات من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قعد بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل وفي لفظ اذا لاقى الحتان الحتان فهذا نسخ مفهوم الماء من الماء وبقي منطوقه محكما غير منسوخ لان الغسل واجب من الانزال بلا خلاف * وأما نسخ الاصل دون المفهوم ففي جوازه احتمالان ذكرهما الصفي الهندي قال والظاهر أنه لا يجوز * وقال سليم الرازى في التقریب من أصحابنا من قال يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب والمذهب أنه لا يجوز ذلك لان الدليل انما هو تابع للفظ يستحيل أن يسقط الاصل ويكون الفرع باقيا * وأما مفهوم الموافقة فاختلوا هل يجوز نسخه والنسخ به أم لا أما جواز النسخ به فحرم القاضى بجوازه في التقریب وقال لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحجه ومفهومه وما أوجبه العموم ودليل الخطاب عند مشتبها لانه كالنص أو أقوى منه انتهى * وكذا جزم بذلك ابن السمعاني قال لانه مثل النطق وأقوى ونقل الآمدى والفخر الرازى الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه قال الزركشى في البحر وهو عجيب فان في المسئلة وجهين لأصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردى في الحاوى والشيخ أبو اسحق في اللمع وسليم الرازى وصححو المنع والماوردى نقله عن الاكثرين قال لان القياس فرع النص الذى هو أقوى فلا يجوز أن يكون ناسخا له * وقال الثانى وهو اختيار ابن أبى هريرة وجماعة الجواز وأما جواز نسخه فهو ينقسم الى قسمين (الاول) أن ينسخ مع بقاء أصله (والثانى) ان ينسخ تبعا لاصله ولا شك في جواز الثانى واما الاول فقد اختلف فيه الاصوليون على قولين (أحدهما) الجواز وبه قال اكثر المتكلمين وجعلوه مع أصله كالنصين يجوز نسخ احدهما مع بقاء الآخر ونقله سليم عن الاشعرى وغيره من المتكلمين بناء على أصلهم ان ذلك مستفاد من اللفظ فكانا بمنزلة لفظين فجاز نسخ احدهما مع بقاء حكم الآخر (القول الثانى) المنع وصححه سليم الرازى وجزم به الرويانى والماوردى ونقله ابن السمعاني عن اكثر الفقهاء لان ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهوه فلم يجوز نسخ الفحوى مع بقاء موجهه كما لا ينسخ القياس مع بقاء أصله * وذهب بعض المتأخرين الى

التاريخ أى لم يعلم بينهما
تأخر ولا تقارن وأمكن
النسخ أى بأن قبلاه رجع
الى غيرها والا تحير
الناظر ان تعذر الجمع
والترجيح انتهى فانه شامل
لدخول الترجيح في المعلومين
في التقارن وكذا في جهل
التاريخ فيما لا يقبل النسخ
وجائز الشمول لدخوله
فيهما في جهل التاريخ فيما
يقبل النسخ بناء على جواز
رجوع قوله ان تعذر الى
آخره لما قبل الا أيضاً
المختلفان فالمرجح متحقق
فيهما اذ المعلوم أرجح من
المظنون كما صرحوا به فيقدم
عليه وحيث كان الفرض
هنا مع التساوى في العموم
ومع عدم علم التاريخ
وعدم امكان الجمع
لم يشكل تقديم المعلوم
هنا بقولنا السابق ولا يقدم
في المختلفين القطعى لانه في
غير ذلك كما هو ظاهر لكن
قضية كلام الاسنوى عدم
جريان الترجيح في
المقطوعين وصرح به كالتاج
السبكي بعد ذلك في المقارنين
نقلا عن الحصول ثم صرح
بجلافه نقلا عنه فيما اذا
كان بينهما عموم وخصوص
من وجه وقد بسطت
الكلام على ذلك في الاصل
فان لم يترجح أحدهما على
الآخر بأن تساوى في سائر
المرجحات تحير المجتهد كما
صرح الاسنوى نقلا عن
الحصول بذلك حينئذ في
المظنونين وباطلاق التساقط

الى التفصيل فقال ان كانت علة المنطوق لا تحمل التغيير كإرام الوالدين بالنهي عن التأفيف فيمتنع نسخ الفحوى
لانه يناقض المقصود وان احتملت النقص جاز كما لو قال لعلامة لا تعطز يدادرها قاصدا بذلك حرمانه ثم يقول
اعطه اكثر من درهم ولا تعطه درهما لاحتال أنه انتقل من علة حرمانه الى علة مواساته وهذا التفصيل قوى جدا
(المسئلة الخامسة عشرة) في الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص أم لا وذلك يختلف باختلاف
الصور فالزائد اما أن يكون مستقلا بنفسه أولا ■

(الاول) المستقل اما أن يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس ينسخ لما تقدم من
العبادات بخلاف ■ قال في الحصول اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا
للعبادات انتهى ومعلوم انه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الاسلام لعدم التناهي واما أن يكون من جنسه
كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور وذهب بعض أهل العراق الى أنها
تكون نسخا لحكم المزيدي عليه كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) لانها تجعلها غير الوسطى
وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل فان الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد بل المراد بها الفاضلة
ونو سألنا أن المراد بها المتوسطة في العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها
عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وان خرجت عن كونها وسطى ■ قال القاضي عبد الجبار ويلزمهم
زيادة عبادة على العبادة الأخيرة لان هذه المزيدي تصير الأخيرة وتجعل تلك التي كانت الأخيرة غير الأخيرة وهو خلاف
الاجماع وألزمهم صاحب الحصول بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك
العدد فيكون نسخا يخفى وهو خلاف الاجماع ■

(الثاني) الذي لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالايمن
وقد اختلفوا فيه على أقوال ■

(الاول) ان ذلك لا يكون نسخا مطلقا وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم ومن المعتزلة على وأبو هاشم
سواء اتصلت بالمزيد عليه أولا ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من أجزاء المزيد عليه بدونها أو غير مانعة
(الثاني) انها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الأئمة السرخسى الحنفى وسواء كانت الزيادة في السبب أو في
الحكم ■ قال ابن السمعاني أما أحباب أبي حنيفة فقالوا ان الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ
حكاه الصيمرى عن أحبابه على الاطلاق واختاره بعض أصحابنا قال ابن فورك والسكياوعزى الى الشافعى أيضا
(الثالث) ان كان المزيد عليه ينفي الزيادة بفحواه فان تلك الزيادة نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكاة فانه يفيد نفي
الزكاة عن المعلوف وان كان لا ينفي تلك الزيادة فلا يكون نسخا حكاه ابن برهان وصاحب المعتمد وغيرهما ■

(الرابع) أن الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم
يعتد به وذلك كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم تكن نسخا كزيادة
التغريب على الجلد واليه ذهب عبد الجبار كما حكاه عنه صاحب المعتمد وابن الحاجب وغيرهما وحكاه سليم عن
اختيار القاضي أبى بكر الباقلاني والاسترأبادى والبصرى ■

(الخامس) التفصيل بين أن اتصل به فهمى نسخ وبين أن تفصل عنه فلا تكون نسخا حكاه ابن برهان عن
عبد الجبار أيضا واختاره الغزالي ■

(السادس) ان تكن الزيادة مغيرة لحكم المزيدي عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه في المستقبل بان
كانت مقارنة لم تكن نسخا حكاه ابن فورك عن أصحاب أبى حنيفة قال صاحب المعتمد وبه قال شيخنا أبو الحسن
السكرخى وأبو عبد الله البصرى ■

(السابع) أن الزيادة ان رفعت حكما عقليا أو مائتت باعتبار الاصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا لاننا لا نعتقد أن

في المعلومين عند جهل التاريخ وهو ظاهر على عدم جريان الترجيح بينهما فعلى جريانه يتجه التخيير عند التساوي أيضا بخلاف المختلفين فيقدم المعلوم وما تقرّر في هذا القسم أعني أنه إذا لم يمكن الجمع توقف إلى المرجح أن لم يعلم التاريخ فإن تعذر الترجيح تخيّر شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ظاهر (مثاله) أي مثال المذكور وهو ما لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح أحدهما أو مثال عدم إمكان الجمع بينهما إلى آخره وعلى هذا لا بد من المساحة في قوله (قوله تعالى) عطفًا على الأزواج في قوله والذين هم لفروجهم حافظون لا على أزواجهم (أو ما ملكت أيمانهم وقوله تعالى) عطفًا على الأمهات في قوله حرمت عليكم أمهاتكم (وإن تجمعوا بين الاثنين فالاول يجوز جمع الاثنين) في الاستمتاع (ملك اليمين) لشموله لهما (والثاني يحرم ذلك) الجمع لشمول الاثنين فيه للاختين المملوكتين فتعارض في الاثنين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما إلى أن يظهر المرجح وهو الاحتياط (فرجح التحريم) الذي هو مقتضى الثاني (وهو احوط) من الحل الذي هو مقتضى

العقل يوجب الاحكام ومن يعتقد ايجابه لا يعتقد ان رفعها يكون نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعي كانت نسخا حكى هذا التفصيل ابن برهان في الاوسط عن اصحاب الشافعي وقال انه الحق واختاره الآمدي وابن الحاجب والفخر الرازي والبيضاوي وهو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد وهو ظاهر كلام القاضي أبي بكر الباقلاني في مختصر التفرير وظاهر كلام امام الحرمين الجويني في البرهان * قال الصفي الهندي انه أجود الطرق وأحسنها فهذه الاقوال كما ترى *

قال بعض المحققين ان هذه التفاصيل لا حاصل لها وليست في محل النزاع فانه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام هنا في مقام ان النسخ رفع أو بيان وما لم يكن كذلك فليس بنسخ فان القائل أنما فصل (١) بين ما رفع حكما شرعيا وما لا يرفع كأنه قال ان كانت الزيادة نسخا فهي نسخ والا فلا وهذا لا حاصل له وإنما النزاع منهم هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا أولا فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ (٢) ولكن النزاع في الحقيقة أنما هو في أنها ترفع أم لا انتهى * قال الزركشي في البحر واعلم ان فائدة هذه المسئلة ان ما ثبت ان من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ الا بقطع كالتغريب فان أباح فيه لما كان عنده نسخا فانه لا نسخ للقرآن بخبر الواحد ولم يكن عند الجمهور نسخا قبله اذ لا معارضة * وقد ردوا يعني الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة وما ورد في الشاهد واليمين وما ورد في إيمان الرقبة وما ورد في اشتراط النية في الوضوء انتهى * وإذا عرفت أن هذه هي الفائدة في هذه المسئلة التي طالت ذيلها وكثرت شعبها ان عليك الخطب وقد قدمنا في المسئلة التاسعة من مسائل هذا الباب ما عرفت *

(المسئلة السادسة عشرة) لا خلاف في أن التقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه ولا خلاف أيضا في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها كذا نقل الاجماع الآمدي والفخر الرازي * وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزأها كالشروط أو خارجا كالشرط فاختلّفوا فيه على مذاهب *

(الاول) أن نسخه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام قال ابن برهان وهو قول علمائنا وقال ابن السمعاني اليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي واختاره الفخر الرازي والآمدي قال الاصفهاني انه الحق وحكاه صاحب المعتمد عن السرخسي *

(الثاني) أنه نسخ للعبادة واليه ذهب الحنفية كحكاه عنهم ابن برهان وابن السمعاني *

(الثالث) التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة فيكون نسخه نسخا لها واليه ذهب القاضي عبد الحار ووافقه الغزالي وصححه القرطبي قالوا لان الشرط خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقل لا خلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة لانها عبادتان منفصلتان * وقيل ان كان مما لا تجزئ العبادة قبل النسخ الا به فيكون نسخه نسخا لها من غير فرق بين الشرط والجزء وان كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ بدونه فلا يكون نسخه نسخا لها وهذا هو المذهب الرابع حكاه الشيخ ابواسحق الشيرازي في اللمع * احتج القائلون بانه لا يكون نسخا مطلقا من غير فرق بين الشرط والشرط بأنهما أمران فلا يقتضي نسخ أحدهما نسخ الآخر * وأيضا لو كان نسخا للعبادة لاقتربت في وجوبها إلى دليل آخر غير الدليل الاول وانه باطل بالاتفاق * واحتج القائلون بأن

(١) كذا بالاصل وصوابه حينما أولا والله أعلم

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر والصواب لو وقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق على أنها لا ترفع حكما شرعيا لو وقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ فتأمل

الاول اذ العمل به مخلص
عند المحذور يقينا بخلاف
العمل بالحل لاحتمال
المحذور فيقع فيه (فان علم
التاريخ فان علم تقارنهما
في الورود تخير الناظر بينهما
ان تعذر الجمع بينهما
أي كما هو الفرض وتعذر
الترجيح بينهما بان تساويا
من كل وجه والاوجب
الممكن منهما فان أمكنا
قدم الجمع هذا ما في جمع
الجوامع وشرحه للشارح
وشمل ما ذكره من
التخير ما لا يقبل النسخ
وهو ظاهر وما أشار
اليه من اعتبار الترجيح
المعروف والمظنون وهو
الاوجه وشمل الترجيح
المختلفين فيقدم المعلوم
لانه أرجح وان علم تأخر
أحدهما بعينه ولم ينس
(فينسخ المتقدم) منهما ولو
قطعا من الكتاب أي حكمه
(بالتأخر) منهما ولو سنة
آحادا (كما) أي كالنسخ
الذي (في) آتي عدة الوفاء
(والنسخ الذي في) آتي
المصابة (للعلم بعين المتأخر
من الآتين في الموضعين
(وقد تقدمت) الآيات
(الرابع) في مبحث النسخ
وتقدم الكلام عليها
ومعلوم أن نسخ المتقدم
فرع قبوله النسخ فان لم يقبله
أي كصفات الله تعالى فقال
شيخ الاسلام فان كان
أحدهما قطعيا والآخر
ظنيا قدم القطعي أو ظنيين
طلب الترجيح ويحتمل
تقديم الاول لسبقه وعدم

نسخ الشطر يقتضي نسخ العبادة دون نسخ الشرط بأن نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب تأخير
التشهد ورفع اجزائها من دون الركعة لان تلك العبادة قبل النسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة ■ وأجيب
بأن الباقي من العبادة أحكاما مغايرة لأحكامها قبل رفع ذلك الشطر فكان النسخ مغايرا للنسخ تلك العبادة وأيضا
الثابت في الباقي هو الوجوب الاصل والزيادة باقية على الجواز الاصل وبما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعي
لا الى حكم شرعي فلا يكون ذلك نسخا *

(المسئلة السابعة عشرة) في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخا وذلك أمور
(الاول) أن يقتضي ذلك اللفظ بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر قال الماوردي المراد
بالتقدم التقديم في النزول لا في التلاوة فان العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة مع انها
ناسخة لها ■ ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى (آلآن خفف الله عنكم) فانه يقتضي
نسخه لثبات الواحد لا عشرة ومثل قوله (أشفتكم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقة) ■
(الثاني) أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول هذا ناسخ لهذا أو ما في معنى
ذلك كقوله نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ■

(الثالث) أن يعرف ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كرجعه لما عزولم يجلده فانه يفيد نسخ قوله التيب
بالتيب جلده ما تهورج به بالحجارة ■ قال ابن السمعاني وقد قالوا ان الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الاصوليين
وانما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر فيكون القول منسوخا بمثل من القول والفعل مبين لذلك
(الرابع) اجماع الصحابة على ان هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ
الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة ذكر معنى ذلك ابن السمعاني ■ قال الزركشي وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى
الله عليه وآله وسامنا آخذوها وشرط ما له قال فان الصحابة اتفقت على ترك استماعهم لهذا الحديث فدل ذلك على
نسخه انتهى ■ وقد ذهب الجمهور الى ان اجماع الصحابة من أدلة بيان الناسخ والمنسوخ قال القاضي يستدل
بالاجماع على أن معه خبرا وقع به النسخ لان الاجماع لا ينسخ به ولم يجعل الصير في الاجماع دليلا على تعيين النص
لنسخ بل جعله مترددا بين النسخ والغلط *

(الخامس) نقل الصحابي لتقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر اذ لا مدخل للاجتهاد فيه ■ قال ابن السمعاني وهو
واضح اذا كان الحيران غير متواترين أما اذا قال في المتواتر انه كان قبل الآخر ففي ذلك خلاف وجزم القاضي
في التقريب بأنه لا يقبل ونقله الصفي الهندي عن الاكثرين لانه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد وهو غير جائز ■
وقال القاضي عبد الحيار يقبل بشرط ابن السمعاني كون الراوي له ما واحدا ■
(السادس) كون أحد الحكمين شرعيا والاخر موافقا للعادة فيكون الشرعي ناسخا وخالف في ذلك القاضي
أبو بكر والغزالي لانه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة ثم يرد نسخته وردة الى مكانه ■ وأما حدائث الصحابي
وتأخر اسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ ■ واذ لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجح قوم منهم ابن
الحاجب الوقف وقال الآمدي ان علم اقتراحهما مع تعذر الجمع بينهما فعندى ان ذلك غير متصور الوقوع وان حوزة
قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما أو التخير بينهما ان أمكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم
شيء من ذلك ■

(المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب القياس وما يتصل به من الاستدلال)

(المشتمل على التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة)

(ثم ماله اتصال بالاستدلال وفيه فصول سبعة)

(الفصل الاول) في تعريفه وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به ولذلك سمي المكيال

قبوله للنسخ انتهى وما ذكره
 من طلب الترجيح في
 الظنين صرح به التاج
 السبكي في شرح المنهاج
 فان تعذر الترجيح لم
 يبعد التخير ولم يتعرض
 في الحصول لقيد قبول
 النسخ الا في المعلومات
 مع العلم بالتاريخ ثم قال
 في محترزه وان كان
 مدلولهما غير قابل للنسخ
 فيتساقطان ويجب
 الرجوع الى دليل آخر
 انتهى. وكأنه مبنى على
 ما اعتمدته من عدم جريان
 الترجيح في المعلومات
 ويستبعد التخير في
 صفات الله تعالى مما لا يقبل
 النسخ (وكذلك) أي
 ومثل التطبيق ان كانا
 عامين فيما تقرر فيهما
 النطقان (ان كانا خاصين
 أي فان أمكن الجمع
 بينهما) يحمل كل منهما
 على حال كما تقدم جمع
 وجوبا بينهما كذلك
 (كما) أي كالجمع الممكن
 الذي (في حديث)
 باضافته لقوله (أنه صلى
 الله عليه وسلم توضأ
 وغسل رجليه وهذا)
 أي أنه صلى الله عليه وسلم
 توضأ الى آخره أو حديث
 ذلك (مشهور) بين
 الأئمة حال كونه في
 الصحيحين (للبخاري
 ومسلم وغيرهما) من
 كتب الحديث وغيرها
 (وحديث) باضافته لقوله

مقياسا وم يقدر به النعال مقياسا ويقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه وقيل هو مصدر قست الشيء اذا
 اعتبرته أقيسه قياسا وقياسا ومنه قيس الرأي وسمى امرؤ القيس لاعتبار الامور برأيه وذكر صاحب الصحاح
 وابن أبي البقاء فيه لغة بضم القاف يقال قسته أقوسه قوسا هو على اللغة الاولى من ذوات الياه وعلى اللغة الثانية
 من ذوات الواو * وفي الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم
 أو صفة كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني قال في المحصول واختاره جمهور المحققين منا * وأما قال معلوم ليتناول
 الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا * واعتراض عليه بأنه ان أراد بحمل أحد المعلومين على الآخر
 اثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقول به بعد ذلك في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك فيكون تكرار من غير
 فائدة * واعتراض عليه أيضا بأن قوله في أثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الاصل والفرع ثبت بالقياس وهو
 باطل فان المعبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع * واعتراض عليه بأن اثبات لفظ أو في
 الحد لا بهام وهو ينافي التعيين الذي هو مقصود الحد * وقال جماعة من المحققين إنه مساواة فرع لاصل في علة الحكم
 أو زيادته عليه في المعنى المتعبر في الحكم * وقال أبو الحسين البصري هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما
 في علة الحكم عند المجتهد وقيل ادراج خصوص في عموم * وقيل الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به * وقيل الحاق
 المختلف فيه بالمتفق عليه * وقيل استنباط الخفي من الجلي * وقيل حمل الفرع على الاصل ببعض
 أوصاف الاصل * وقيل حمل الشيء على غيره واجراء حكم أحدهما على الآخر * وقيل بذل الجهد في طلب
 الحق * وقيل حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه * وقيل حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من
 الشبه وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها * وأحسن ما يقال في حده استخراج
 مثل حكم المذكور لما يذكر بجامع بينهما فمثل هذا تجده صوابا ان شاء الله * وقال امام الحرمين بتعذر الحد
 الحقيقي في القياس لاشتراكه على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والاصل فانهما حادثان والجامع فانه
 علة ووافقه ابن المنير على ذلك * وقال ابن الأنباري الحقيقي انما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا
 يتصور ذلك في القياس * قال الاستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين (أحدهما) أنه
 استدلال المجتهد وفكرة المستنبط (والثاني) أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفروعه قال وهذا هو
 الصحيح انتهى * واختلفوا في موضوع القياس قال الروياني وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من
 الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها يلحق كل فرع بأصله * وقيل غير ذلك بما هو دون ما ذكرناه
 (الفصل الثاني في حجية القياس) اعلم انه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الامور الدنيوية * قال الفخر الرازي
 كافي الادوية والاغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وأما موقع الخلاف
 في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول
 الشريعة يستدل به على الاحكام التي يرد بها السمع * قال في المحصول اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت
 طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم
 من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع *

امام من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع دال عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع (الاول) انه هل في
 العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به وأما
 الباقر منا ومن المعتزلة فقد انكروا ذلك (والثاني) أن أبا الحسين البصري زعم ان دلالة الدلائل السمعية عليه
 ظنية والباقر قالوا قطعية (والثالث) ان القاساني والنهرواني ذهبوا الى العمل بالقياس في صورتين (أحدهما)
 اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بآيائه (والصورة الثانية) كقياس تحريم الضرب على تحريم
 التأنيب وأما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الاقيسة *

(انه صلى الله عليه وسلم
توضأ ورش الماء على قدميه
وهما في التعلين رواه النسائي
والبيهقي وغيرها مجمع)
بالبناء للمفعول أى فجمع
بعضهم (ينهما بأن الرش)
كان (في حال التجديد)
للوضوء (لما) ورد (في
بعض الطرق) للحديث
من (أن هذا) الوضوء
(وضوء من لم يحدث)
والفرض التمثيل لا مكان
الجمع فلا ينافي أن الشافعية
لا يكتفون بالرش في وضوء
التجديد أيضا كما هو ظاهر
من كتبهم لجواز الجمع بوجه
آخر يقولون به أو الجواب
كذلك ويمكن حمل الرش
على الغسل الخفيف الذي
يشبه الرش أو حمل التعلين
على الخفين ويصدق على
الرش على أعلاها الرش
على القدمين وهما في
التعلين وعليهما فالمراد
بما في بعض الطرق الاخبار
عن حال الوضوء في الواقع
لا بيان التخصيص بالتجديد
(وان لم يمكن الجمع بينهما
ولم يعلم التاريخ) بأن لم يعلم
بينهما تقارن ولا تأخر في
الورود (يتوقف) وجوبا
(فيهما) عن العمل بواحد
منهما ويستمر التوقف (الى
ظهور مرجح لاحدهما)
فيعمل به ومن المرجح كون
أحدهما معلوما فيقدم
على المظنون فان تعذر
الترجيح لتساويهما من كل
وجه خير بينهما وهذا
شامل لما يقبل النسخ

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به ففهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به * ومنهم من لم يفتح بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة (وأما القسم الثاني) وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان (أحدهما) خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لان مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظام (والفريق الثاني) الذين قالوا بامتنع ورود التعبد به في كل الشرائع انتهى *

قال الاستاذ أبو منصور المبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب (أحدها) ثبوته في العقلية والشرعية وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة (والثاني) ثبوته في العقلية دون الشرعية وبه قال جماعة من أهل الظاهر (والثالث) نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الاحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية (والرابع) نفيه في العقلية والشرعية * وبه قال أبو بكر بن داود الاصفهاني انتهى *

والمبتون له اختلفوا أيضا * قال الاكثرون هو دليل بالشرع * وقال القفال وأبو الحسين البصري هو دليل العقل والادلة السمعية وردت مؤكدة له * وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وحزمه ابن قدامة في الروضة وجعله مذهب احمد بن حنبل لقوله لا يستغنى أحد عن القياس قال وذهب أهل الظاهر والنظام الى امتناعه عقلا وشرعا واليه ميل احمد بن حنبل لقوله يحتنب المتكلم في الفقه المجهول والقياس * وقد تأوله القاضي أبو يعلى على ما اذا كان القياس مع وجود النص لانه حينئذ يكون فاسد الاعتبار *

ثم اختلف القائلون به أيضا اختلافا آخر وهو هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية فذهب الاكثرون الى الاول وذهب أبو الحسين والآمدى الى الثاني ■

وأما المنكرون للقياس فأول من باح بانكاره النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حبشة ومحمد بن عبد الله الاسكافي وتابعهم على نفيه في الاحكام دواد الظاهري * قال أبو القاسم البغدادى فيما حكا عنه ابن عبد البر في كتاب جامع العلم ما علمت أحدا سبق النظام الى القول بنفى القياس * قال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم أيضا لا خلاف بين فقهاء الامة صاروسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد واثباته في الاحكام الا داود فإنه نفاه فيهما جميعا * قال ومنهم من أثبته في التوحيد ونفاه في الاحكام * وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن داود النهرى والمغربى والقاساني أن القياس محرم بالشرع * قال الاستاذ أبو منصور أما داود فزعم أنه لا حادثة الا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغنى عن القياس * قال ابن القطان ذهب داود واتباعه الى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به * قال ابن حزم في الاحكام ذهب أهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى * والحاصل أن داود والظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة * ونقل القاضي أبو بكر والغزالي عن القاساني والنهراني القول به فيما اذا كانت العلة منصوصة *

وقد استدلل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم الى الاستدلال بالقيام في مقام المنع بكفيهم وإيراد الدليل على القائلين به وقد جاؤا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلان طول البحث بذكرها وجاؤا بأدلة نقلية فقاوالد على ثبوت التعبد بالقياس الشرعى الكتاب والسنة والاجماع *

أما الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الابصار) ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت على النهر والمعبى الموضع الذي يعبر عليه والمعبى السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور والعبرة الدفعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا جاوزها الى ما يلازمها قالوا فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة في غير هادف لالاشتراك والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم

والفرع فكان داخلا تحت الامر ■ قال في المحصول فان قيل لانسلم أن الاعتبار هو المجاوزة فقط بل هو عبارة عن
الاتعاظ بوجوده (الاول) أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي إنه معتبر (الثاني) أن المتقدم في اثبات الحكم من
طريق القياس اذا لم يتفكر في أمر معاده يقال إنه غير معتبر أو قليل الاعتبار (الثالث) قوله تعالى (ان في ذلك
لعبرة لأولي الابصار) (وان لكم في الانعام لعبرة) والمراد الاتعاظ (الرابع) يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل
في الكلام الحقيقة فهذه الأدلة تدل على أن الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فحصل التعارض بين
ما قلتم وما قلنا فعليك بالترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم أسبق الى ما ذكرناه * سلنا أن ما ذكرتموه حقيقة
لكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك ما يمنع فانه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البركان ذلك ركيكا لا يليق بالشرع واذا كان كذلك ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على
حقيقته * سلنا انه لا مانع من حمله على المجاوزة لكن لانسلم أن الامر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعي * بيانه أن
كل من تمسك بدليل على مدلوله فقد عبر من الدليل الى المدلول فسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال
بالدليل العقلي القاطع والنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس من الشرع وكل واحد من هذه الانواع يخالف الآخر
بخصوصيته ومابه الاشتراك غير دال على مابه الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي ليس
الاعادة عن مجموع جهة الاشتراك كما قال وأيضا فنحن نوجب اعتبارات آخر (الاول) اذا نص الشارع على
علة الحكم فهنا القياس عندنا واجب (الثاني) قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف (الثالث) الاقيسة في
أمر الدنيا فان العمل بها عندنا واجب (الرابع) أن يشبه الفرع بالأصل في أن لا نستفيد حكمه الا من النص
(والخامس) الاتعاظ والاتجار بالقصص والأمثال فثبت بما تقدم أن الاتعاظ من أفراد ما يسمى اعتبارا يكون
خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت أن بيانه في صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعي ثم
قلنا جعله حقيقة في المجاوزة أولى نوجهن (الاول) أنه يقال فلان اعتبر فاعتظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار
وذلك يوجب التغير (الثاني) ان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان الانسان ما لم يستبدل بشيء آخر على حال
نفسه لا يكون متعظا ثم أطال في تقرير هذا بما لا طائل تحته

ويجب عن الوجه الاول بالمعارضة فانه يقال فلان قاس هذا على هذا فاعتبر والجواب الجواب فهو يجب عن
الثاني بمنع وجود معنى المجاوزة في الاتعاظ فان من نظر في شيء من المخلوقات فاعتظ به لا يقال فيه متصف بالمجاوزة
لألفه ولا شرعا ولا عقلا وأيضا يمنع وجود المجاوزة في القياس الشرعي وليس في اللغة ما يفيد ذلك البتة
ولو كان القياس مأمورا به في هذه الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أو عبور مأمورا به واللازم
باطل والملزوم مثله * وبيانه انه لم يقل أحد من المتشرعين ولا من العقلاء أنه يجب على الانسان أن يعبر من هذا
المكان الى هذا المكان أو يجري مدع عينه أو يعبر رؤيا الرائي مع أن هذه الامور أدخل في معنى العبور
والاعتبار من القياس الشرعي * والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن
ولا التزام ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته *

واستدل الشافعي في الرسالة على اثبات القياس بقوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم) قال فهذا تمثيل الشيء
بعده وقال (يحكم به ذوا عدل منكم) وأوجب المثل ولم يقل أي مثل فوكل ذلك الى اجتهادنا ورأينا وأمر
بالتوجه الى القبلة بالاستدلال وقال (وحيثا كنتم فولوا وجوهكم شطره) انتهى * ولا يخفك أن غاية ما في
آية الجزاء هو المحي بمثل ذلك الصيد وكونه مثالا له موكول الى العدلين ومفوض الى اجتهادها وليس في هذا
دليل على القياس الذي هو الحاق فرع بأصل لعله جامعة وكذلك الامر بالتوجه الى القبلة فليس فيه الايجاب
تحرى الصواب في أمرها وليس ذلك من القياس في شيء *

واستدل ابن سريج على اثبات القياس بقوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين

وما لا يقبله وهو ظاهر كما
تقدم (مثاله) أي مثال
المذكور مما لم يمكن الجمع
بينهما الى آخره أو مثال
عدم امكان الجمع كما تقدم
في نظيره (ما جاء) وأبدل
من ما (انه صلى الله عليه وسلم
سئل عما يحل للرجل من
امر أنه) أي من الاستمتاع
بها (وهي حائض فقال)
هو (ما فوق) محل (الازار)
من بدنها كبطنها وصدرها
أي الاستمتاع به (رواه) أي
ما جاء أو انه الى آخره (أبو
داود وجاء) أيضا في
الاستمتاع بالحائض (انه صلى
الله عليه وسلم قال اصنعوا)
أي بالمرأة الحائض وهذا
الامر للإباحة (كل شيء)
من الاستمتاع (الا التكا)
أي الوطء (رواه) أي انه
قال ذلك (مسلم ومن جملة)
أي جملة افراد الوطء
(الوطء فيما فوق الازار)
فالحديث الاول يجوز
وهذا يحرمه (فتعارض)
فيه (ولم يمكن الجمع
بينهما ولم يعلم التاريخ
فتوقفوا عن العمل بواحد
منهما الى أن ظهر المرجح
وهو الاحتياط عند بعض
وأصالة الحل عند بعض
(فرجح بعضهم التحريم
احتياطاً) لان العمل
بمقتضاه يخلص من الحذور
يقينا بخلاف العمل
بمقتضى الحل (و) رجع
(بعضهم الحل لانه الاصل
في المنكوحه) فيستصحب
عند الشك في التحريم هذا

وفي كون هذين الحديثين
من هذا القسم وهو كون
التفريق خاصين بحث
ظاهر بل هاهنا من القسم
الرابع وهو أن يكون كل
منهما عام من وجه وخصا
من وجه كما يدرك بالتأمل
وقد بسطنا ذلك في الأصل
(وان علم التاريخ) فان
علم تقارنهما في الوجود عن
الشارع تخير الناظر بينهما
في العمل ان تعذر الجمع
بينهما كما هو الفرض
والترجيح والاوجب الممكن
فان أمكننا قدم الجمع على
ما تقدم بيانه وان علم تأخر
احدهما بعينه ولم ينس
فان كان مما يقبل النسخ
(نسخ المتقدم) أى حكمه
بالمأخر كما أى كالنسخ
الذى (تقدم في حديث
زيارة القبور) من نسخ
النهي عن زيارتها بطلبها
المأخر عن النهي
والافعل ما تقدم في نظيره
من العامين (وان كان
احدهما عاما والاخر
خاصا) فان تأخر الخاص
عن وقت العمل بالعام
نسخ الخاص من العام
ماتعاضا فيه وان تأخر
عن الخطاب بالعام دون
وقت العمل به أو تأخر
العام عن وقت العمل
بالخاص أو عن الخطاب به
دون وقت العمل أو تقارنا
بأن عقب أحدهما الآخر
أو جهل تاريخهما (فيخص
العام بالخاص) بأن يقصر
على ماعدا أفراد الخاص

يستنبطونه منهم) قالوا أولو الامر هم العلماء والاستنباط هو القياس * ويجب عنه بان الاستنباط هو استخراج
الدليل عن المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم والخصوص أو الاطلاق أو التقييد أو الاجمال أو التبيين في نفس
النصوص أو نحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه * ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى
الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علمه وقياس الفحوى ونحوه لا بما كان ملحقا بمسلك
من مسالك العلة التي هي محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع فان ذلك ليس من الاستنباط من
الشرع بما أذن الله به بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به *

واستدل أيضا بقوله (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) الآية قال لان القياس تشبيه الشيء
بالشيء فاجاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز وذلك (١) من فعل
من لا يخفى عليه خافية لاننا نعلم أنه صحيح ولا يجوز من فعل من لا يخلو من الجهالة والنقص لاننا لا نقطع
بصحته بل ولا ننظر ذلك لما في فاعله من الجهالة والنقص *

واستدل غيره بقوله تعالى (قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحياها الذى أنشأها أول مرة) * ويجب عنه بمنع
كون هذه الآية تدل على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام وغاية ما فيها الاستدلال بالاثار السابق على الاثر
اللاحق وكون المؤثر فيها واحدا وذلك غير القياس الشرعى الذى هو ادراج فرع تحت أصل لعله جامعة بينهما
واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وتقريره أن العدل هو التسوية
والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناولها عموم الآية * ويجب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه
من الوجوه ولو سلمنا لكان ذلك في الاقيسة التى قام الدليل على نفي الفارق فيها فانه لا تسوية الا في الامور
المتوازنة ولا توازن الا عند القطع بنفي الفارق لافي الاقيسة التى هي شعبة من شعب الرأى ونوع من
أنواع الظنون الزائفة وخصلة من خصال الحيلالات المحتلة *

واذا عرفت الكلام على ما استدلو به من الكتاب العزيز لا ثبات القياس فاعلم أنهم قد استدلو بالاثباته من السنة
بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه احمد وأبو داود والترمذى وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو بن
أخي المغيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن
قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال
فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال أجتهد رأى ولا ألو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله والحمد لله الذى وسع العلم ويعلم ما يشاء
وقد قيل انه مما تلقى بالقبول * وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن است فراغ الجهد في الطلب للحكم من
النصوص الخفية ورد بأنه انما قال أجتهد رأى بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة وما دلت عليه
النصوص الخفية لا يجوز أن يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة. وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند
القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأى على ماعدا القياس فلا يكون الحديث حجة
لا ثباته واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الاصلية
أو باصالة الاباحة في الاشياء أو في الحظر على اختلاف الاقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط
وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأى فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التى يسوغ العمل بها
والرجوع اليها كالقياس الذى علمته منصوصة والقياس الذى قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذى يدل على
الاخذ بتلك القياسات المبنية على تلك المسالك التى ليس فيها الا مجرد الحيلالات المحتلة والشبه الباطلة * وأيضا فعلى

(١) قوله وذلك الخ من رد الاستدلال بالآية لا من تقريره وفي العبارة سقط قبله ولعل أصل المؤلف هكذا
ويجب عنه بأنه يجوز ذلك من فعل الخ تأمل

وذلك (كتحصيل حديث

الصحيحين) أى (فيما سقت السماء) من ثمر أو زرع الشامل خمسة أو سق ومادونها والسماء المطر أو السحاب أو الفلك (العشر) أى يجب فيه اخراج عشر ما تحصل منه لمستحقه المعروفين أى قصره على خمسة أو سق واخراج مدينها عن حكمه (بجديهما) أى (ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة وان كان كل منهما عاملا من وجه) أى باعتبار جهة (وخصا من وجه) أى باعتبار جهة (فيخص) عموم (كل واحد منهما بخصوص الآخر) بأن يقصر على ما عداه (بأن) أى بسبب ان (يمكن ذلك) التخصيص بحيث يزول التعارض تقارنا في الورد أو تأخر أحدهما عن الآخر لكن قياس ما تقدم في العام والخاص أنه لو تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصوصه ناسخا لما عارضه من الآخر ولم أر تعرضا له (مثاله) أى كون كل منهما عاملا من وجه وخصا من وجه فلا بد من المسامحة في قوله (حديث أبي داود وغيره) أى (إذا بلغ الماء قلتين) أى القدر المخصوص المسمى قلتين (فانه لا ينجس) ملاحظا هذا الحديث مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شيء

التسليم لادلالة الحديث الاعلى العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة اذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد ذل الشرع لقوله (اليوم اكملت لكم دينكم) ولا معنى للاكمال الاوفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد فرد أو باندراج ما يحتاج اليه تحت العمومات الشاملة ■ ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ولا رطب ولا يابس الا

في كتاب مبين)

واستدلوا ايضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته أكان يحزى عنه قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى وقوله لرجل سأله فقال أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها قال أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر وقال لمن أنكروا ولده الذي جامته به امرأته أسود هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورك قال نعم قال فمن أين قال لعله نزع عرق قال وهذا لعله نزع عرق وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم أرأيت لو تمضمض بماء وقال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهذه الاحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الخنبل جزءا في أقيسته صلى الله عليه وآله وسلم * ويحاج عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذي يقول الله سبحانه فيما جاء به عنه (ان هو الاوحى يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذي كلامه فيه انما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الامارة وب عقله المغلوب بالخطأ وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم *

واستدلوا ايضا باجماع الصحابة على القياس قال ابن عقيل الخنبل وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي وقال الصنف الهندي دليل الاجماع هو الموعول عليه للجمهور المحققين من الاصوليين وقال الرازي في المحصول مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الاصوليين ■ وقال ابن دقيق العيد عندي أن المعتمد اشتجار العمل بالقياس في أقطار الارض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الامة الا عند شذوذ متأخرين قال وهذا أقوى الادلة ■ ويحاج عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك انما جاؤا بنوايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كذلك معروف ■ ويؤيدونه أنهم اختلفوا في الجدمع الاخوة على أقوال معروفة وانكار بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسألة زوج وأم وأخوة لام وأخوة لاب وأم وأنكر بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسألة الخلع وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم والقياس ان كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كافي هذه المسائل التي ذكرناها ولو سلمنا لكان ذلك الاجماع انما هو على القياسات التي وقع النص على علتها والتي قطع فيها بنفي الفارق فالدليل على انهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أغناق الابل وتسافر فيها الازدهان حتى تبلغ الى ماليس بشيء وتغلغل فيها العقول حتى تأتي بماليس من الشرع في ورد ولا صدر ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دير وقد صرح عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال تركتكم على الواضحة ليها كنهارها وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه ■ واذا عرفت ما حررناه وتقرر لديك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس المأخوذه هو ما وقع النص على علة وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب غوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد قدمنا أنه من مفهوم الموافقة ■

الاماي الاشئ (غلب)
 أي ربحه وطعمه ولونه
 أي غلب أحدها (علي)
 نظيره من (ربح) أي
 الماء (وطعمه ولونه) أي
 من أحد الثلاثة بأن ظهر
 أحد أو صاف ذلك الشئ
 فيه والواو بمعنى أو (ف) الماء
 الاول في الحديث (الاول
 خاص بالقتلين) أي لا يشمل
 مادونهما التقييده بالشرط
 المذكور (عام في المتغير
 وغيره) لصلاحته لكل
 منهما (و) الماء في الحديث
 (الثاني) باعتبار الاستثناء
 (خاص بالمتغير) لا يتناول
 غيره (عام في) أفراد
 (القتلين) أي ما لم ينقص
 عنهما (و) أفراد (مادونهما)
 لصلاحته لكل منهما
 (فخص عموم) لفظ الماء في
 الحديث (الاول) بأفراد
 المتغير وغيره (مخصوص)
 الماء في الحديث (الثاني)
 بأفراد المتغير بأن أخرج منه
 المتغير وقصر حكمه على
 غيره (حتى يحكم) بالرفع
 على ابتدائية حتى والنصب
 بأن مقدرة بعدها (بأن)
 الماء (القتلين ينحس) بالياء
 التحية (بالتغير) له بدالة
 الحديث الثاني فانه أفاد
 نجاسة الماء مطلقا عند
 تغيره من غير معارضة
 الاول الدال على عدم
 تنجس الماء له لقصره على
 غير المتغير (وخص عموم)
 لفظ الماء في الحديث
 (الثاني) لأفراد القتلين
 ومادونهما أي قصر على

ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياسا وان كان متصوفا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق
 بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الاصل مشمولاً به مندرجاته وهذا يهون عليك الخطب
 ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعدوه لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث
 المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لاعتقلا ولا شرعا
 ولا عرفا وقد قدمنا لك أن ما جازا به من الادلة العقلية لا تقوم بالحجة بشئ منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث
 بذكرها ■ وبيان ذلك أن أنقض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير
 متناهية * ويحاج عن هذا بما قدمنا من اخباره عز وجل لهذه الامة بأنه قد اكمل لها دينها وبما أخبرها رسول
 صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليها كنهها *

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي
 بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله *

(الفصل الثالث) في اركان القياس وهي أربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ولا بد من هذه الاربعة
 الاركان في كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور الى أنه لا يصح القياس الا بعد التصريح به
 قال ابن السمعاني ذهب بعضهم الى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح انه لا بد
 من أصل لفروع لا تنفرد الا عن أصول انتهى وهو الاصل يطلق على أمور منها ما يقتضي العلم به العلم بغيره ومنها
 ما لا يصح العلم بالمعنى الابه . ومنها الذي يعتبر به ما سواد . ومنها الذي يقع القياس عليه وهو المراد هنا وقد وقع
 الخلاف فيه فقل هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق وبه قال القاضي أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء
 هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح قال الفخر الرازي الاصل هو الحكم الثابت في محل
 الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظي يرجع الى الاصطلاح فلا مشاحة
 فيه أو الى اللغة ففي تجوز اطلاقه على ما ذكره قيل بل يرجع الى تحقيق المراد بالاصل وهو يطلق تارة على الغالب
 وتارة على الوضع القوي كقولهم الاصل عدم الاشتراك وتارة على ارادة التعبد الذي لا يعقل معناه كقولهم
 خروج النجاسة من محل وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الاصل ■ قال الآمدي يطلق الاصل على
 ما يتفرع عليه غيره وعلى ما يعرف بنفسه ولم يبين عليه غيره كقولنا تحريم الربا في التقدين أصل وهذا منشأ الخلاف
 في أن الاصل تحريم النيبذ أو النص أو الحكم قال وافقوا على أن العلة ليست أصلا انتهى وعلى الجملة ان الفقهاء
 يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعاً ولا مشاحة في الاصطلاح ولا يتعلق بتطويل البحث في هذا كثير
 فائدة فالاصل هو المشبه به ولا يكون ذلك المحل الحكم لانفس الحكم ولا لدليله والفرع هو المشبه بالحكم
 والعلة هي الوصف الجامع بين الاصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوت له لاصله *

ولا يكون القياس صحيحا الا بشرطاتي عشر لا بد من اعتبارها في الاصل ■

(الاول) أن يكون الحكم الذي أريد تعديته الى الفرع ثابتا في الاصل فانه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه
 حكم ابتداء أو شرع ونسخ لم يمكن بناء الفرع عليه *

(الثاني) أن يكون الحكم الثابت في الاصل شرعيا فلو كان عقليا أو لغويا لم يصح القياس عليه لان بحثنا انما هو
 في القياس الشرعي وهو مختلفوا هل ثبت القياس على النفي الاصل وهو ما كان قبل الشرع فن قال ان نفي الحكم
 الشرعي حكم شرعي يجوز القياس عليه ومن قال انه ليس بحكم شرعي لم يجوز القياس عليه *

(الثالث) أن يكون الطريق الى معرفته سمعية لان ما لم تكن طريقه سمعية لا يكون حكما شرعيا وهذا عند من
 ينفي التحسين والتقيح العقليين لا عند من يثبتهما *

(الرابع) أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب أو السنة وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم

القتلين وأخرج منه ما

دونهما (بخصوص)

الماء في الحديث (الاول)

بالقتلين وهو تنجس ما

دونهما بمجرد الملاقاة

(حتى يحكم) بالرفع

وانتصب (بأن مادون

القتلين ينحس) ان تغير

(و) كذا (ان لم يتغير)

ولا يرد ضعف الاستثناء

في الحديث كما قاله جمع

من الحفاظ كالسبي

والتووي لحصول المقصود

من التمثيل مع ذلك على

أنه نقل الاجماع على معنى

هذا الاستثناء أى حيث

لاقي التجسس الماء (فان لم

يمكن تخصيص عموم كل

منهما بخصوص الآخر

بحيث يندفع التعارض

بينهما بأن لم يندفع به

(احتيج) في العمل

بأحدهما فيما تعارض فيه

(الى الترجيح بينهما)

أى بأن يرجح أحدهما

على الآخر (فما تعارضا

فيه) أى بالنسبة له

بمرجح من المرجحات

المبسوطة في المبسوطات

سواء تقارنا في الورود

أو تأخر أحدهما عن

الآخر وهذا شامل

لما اذا علم التاريخ مع

تأخر أحدهما عن وقت

العمل بالآخر ولقائل

ان يقول ينبغي حينئذ

نسخ المتقدم بالتأخر

بالنسبة لحمل التعارض

على قياس ما تقدم البحث

فيه (مثاله) أى مثال

الموافقة أو المخالفة قال الزركشى لم تعرضوا له وبتجه أن يقال ان قلنا ان حكمهما النطق فواضح وان قلنا كالقياس
فيلتحقان به انتهى والظاهر انه يجوز القياس عليهما عند من أثبتها لانه ثبت بهما الاحكام الشرعية كما يثبتهما
بالمطوق ■ وأما ما ثبت بالاجماع ففيه وجهان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعاني (أصحبهما)
الجواز وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعى (والثانى) عدم الجواز مالم يعرف النص الذى
أجمعوا لاجله قال ابن السمعاني وهذا ليس بصحيح لان الاجماع أصل في اثبات الاحكام كالنص فاذا
جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالاجماع ■

(الخامس) أن لا يكون الاصل المقيس عليه فرعاً لاصل آخر وإليه ذهب الجمهور وخالف في ذلك بعض
الحنابلة والمعتزلة فأجازوه ■ واحتج الجمهور على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين أن اتحدت كان
ذكر الاصل الثانى تطويلاً بلا فائدة فيستغنى عنه بقياس الفرع الثانى على الاصل الاول وان اختلفت
لم ينقد القياس الثانى بعدم اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم ■ وقسم الشيخ أبو اسحق الشيرازى
هذه المسئلة الى قسمين (أحدهما) أن يستبسط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذى ثبت به ويقاس عليه
غيره قال وهذا الاختلاف في جوازه (والثانى) أن يستبسط منه معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره ويقاس غيره
عليه قال وهذا فيه وجهان (أحدهما) وبه قال أبو عبد الله البصرى الجواز (الثانى) وبه قال الكرخى
المنع وهو الذى يصح الآن لانه يؤدى الى اثبات حكم في الفرع بغير علة الاصل وذلك لا يجوز وكذا
صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره ■

(السادس) أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع أمالوكان شاملاً له خرج عن كونه فرعاً
وكان القياس ضائعاً لحلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الاصل ولانه لا يكون جعل أحدهما أصلاً
والآخر فرعاً أولى من العكس ■

(السابع) أن يكون الحكم في الاصل متفقاً عليه لانه لو كان مختلفاً فيه احتج الى اثباته وألوجوز جماعة القياس
على الاصل المختلف فيه لان القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به فسقوط ذلك في ركن من
أركانه أولى واختلفوا في كيفية الاتفاق على الاصل فشرط بعضهم أن يتفق عليه الحصان فقط لينضبط فائدة
المنظرة ■ وشرط آخرون أن يتفق عليه الامة ■ قال الزركشى والصحيح الاول واختار في المنتهى أن المعارض
ان كان مقلداً لم يشترط الاجماع إذ ليس له منع ما ثبت مذهبه له وان كان مجتهداً اشترط الاجماع لانه ليس بمقتدياً بامام
فاذا لم يكن الحكم مجمعاً عليه ولا منصوباً عليه جاز أن يمنع ■

(الثامن) أن لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب وذلك اذا اتفقا على اثبات الحكم في الاصل ولكنه معلل
عند أحدهما بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة وهذا يقال له مركب الاصل لاختلافهم في نفس الوصف
أولكن منع أحدهما وجودها في الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود
في الاصل أم لا وكلام الصفي الهندي يقتضى تخصيص القياس المركب بالاول وخالفه الآمدى وابن الحاجب
وغيرهما فجعلوه متاً ولا للقسمين وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط والجمهور على اعتباره وخالفهم جماعة فلم
يعتبروه وقد طول الاصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته ■

(التاسع) أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع فان تعبدنا فيه بالقطع لم يجوز فيه القياس لانه لا يفيد الا الظن
وقد ضعف ابن الانبارى القول بالمنع وقال بل ما تعبدنا فيه بالعلم جاز ان يثبت بالقياس الذى يفيد وقد قسم
الحققون القياس الى ما يفيد العلم والى ما لا يفيد العلم وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان لعل هذا الشرط مبنى
على أن دليل الاصل وان كان قطعياً وعلمنا العلة ووجودها في الفرع قطعاً فنفس الحاق واثبات مثل حكم
الاصل للفرع ليس بقطعى ■ وقد تقدم ابن دقيق العيد الى مثل هذا الفخر الرازى ■

عدم امكان ماذكر
فلا بد من المساحة
في قوله (حديث البخاري)
أى (من بدل دينه) بان
انتقل عنه الى الكفر
والمبادر من قوله دينه
دين الاسلام ويمكن ارادة
الاعم فيشمل نحو تهود
النصراني وتنصر اليهودي
فانه لا يقبل منه الا الاسلام
فان امتنع قتل مطلقا على
قول وبمد تبليغه المأمن
ان كان له أمان على آخر
وان بذل الجزية أو طلب
الامان كما هو ظاهر أخذنا
من أنه لا يقبل منه الا
الاسلام والافقد قبل منه
غير الاسلام (فاقتلوه) بعد
استنابته وجواب ان لم تثبت
(وحديث الصحيحين)
للبخاري ومسلم أى (انه
صلى الله عليه وسلم نهى
عن قتل النساء) الحديث
(الاول عام في) أفراد
(الرجال والنساء) لصلاحية
من لها (خاص باهل الردة)
منهما لان تبديل الدين
هو الردة (و) الحديث
(الثاني خاص بالنساء عام
في) أفراد (الحريات
والمرتدات) لصلوح لفظ
النساء لهما (فتعارض)
تعارض لم يندفع لتخصيص
عموم كل منهما بخصوص
الآخر (في) شأن (المرتدة)
وبسببه أى في جواب قولنا
(هل تقتل) المرتدة (اولا)
تقتل فجملة الاستفهام
استئناف لبيان شأنها من
القتل أو عدمه الذي هو

(العاشر) أن لا يكون معد ولا به عن قاعدة القياس كشهادة خزينة وعدد الركعات ومقادير الحدود وما يشابه ذلك لان اثبات القياس عليه اثبات للحكم مع منافيته وهذا هو معنى قول الفقهاء الخارج عن القياس لا يقاس عليه ومن ذكر هذا الشرط الفخر الرازي والامدى وابن الحاجب وغيرهم وأطلق ابن برهان ان مذهب أصحاب الشافعي جواز القياس على ما عدل به عن سنن القياس وأما الحنفية وغيرهم فنعوه وكذلك منع منه الترخي بأجدي خلال (إحداها) أن يكون ماورد على خلاف الاصول قد نص على علته (ثانيها) أن تكون الامة مجمعة على تعليل ماورد به الخبر وان اختلفوا في علته (ثالثها) أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول وان كان مخالفا للقياس على أصل آخر (الحادي عشر) أن لا يكون حكم الاصل مغلظا على خلاف في ذلك *

(الثاني عشر) أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الاصل لان الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة فلو تقدم لزم اجتماع التقيضين أو الضدين وهو محال هذا حاصل ما ذكره من الشروط المعبرة في الاصل ومن قد ذكر بعض أهل الاصول شروطا والحق عدم اعتبارها (فنها) أن يكون الاصل قد انعقد الاجماع على أن حكمه معلل ذلك بشر المريسي والشريف المرتضى (ومنها) أن يشترط في الاصل أن لا يكون غير محصور بالعدد قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور (ومنها) الاتفاق على وجود العلة في الاصل قاله البعض وخالفهم الجمهور *

واعلم أن العلة ركن من أر كان القياس كما تقدم فلا يصح بدونها لانها الجامعة بين الاصل والفرع قال ابن فورك من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة وقال ابن السمعاني ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم الى صحة القياس من غير علة اذا لاح بعض الشبه والحق ما ذهب اليه الجمهور من انها معبرة لا بد منها في كل قياس *

وهي في اللغة اسم لما يتغير الشيء بمحصوله أخذنا من العلة التي هي المرض لان تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض يقال اعتل فلان اذا حال عن الصحة الى السقم وقيل انها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لان المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة * وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال

(الاول) انها المعرفة بالحكم بأن جعلت علما على الحكم ان وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي في التقريب عن بعض الفقهاء واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج (الثاني) انها الموجبة للحكم بذاتها لا يجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقيح العقليين والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل (الثالث) انها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي قال الصفي الهندي وهو قريب لا بأس به

(الرابع) انها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي (الخامس) انها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم *

(السادس) انها التي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لاجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب (السابع) انها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لاجلها وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر * وقد ذهب المحققون الى أنه لا بد من دليل على العلة ومنهم من قال انها تحتاج الى دليلين يعلم أحدهما انها علة

وبالآخر انها صحيحة وقول ابن فورك من أصحابنا من قال يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ولها شروط أربعة وعشرون ■

(الاول) أن تكون مؤثرة في الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يحز أن تكون علة هكذا قال جماعة من أهل الأصول ومرادهم بالتأثير المناسبة قال القاضي في التريب معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شيء سواها وقيل معناه انها جالبة للحكم ومقتضية له (الثاني) أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لاحكمة مجردة لحفاها فلا يظهر الحاق غيرها بها وهل يجوز كونها نفس الحكم وهي الحاجة الى جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال الرازي في المحصول يجوز وقال غيره يتمتع وقال آخرون ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الامدي والصفى الهندي واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها أي مظنتها بدلا عنها ما لم يعارضه قياس

(الثالث) أن تكون ظاهرة جلية والالم يمكن اثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء كذا ذكره الامدي في جده ■

(الرابع) أن تكون سالمة بحيث لا يرد لها نص ولا إجماع (الخامس) أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها ووجه ذلك أن الأقوى أحق بالحكم كما أن النص أحق بالحكم من القياس

(السادس) أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت

(السابع) أن لا تكون عدما في الحكم الثبوت أي لا يعلل الحكم الوجودي بالوصف العدمي قاله جماعة وذهب الاكثرون الى جوازه ■ قال المانعون لو كان العدم علة للحكم الثبوت لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل وأجيب بمنع بطلان اللازم

(الثامن) ان لا تكون العلة المتعدية هي الحل أو جزء منه لان ذلك يمنع من تعديتها (التاسع) ان ينتق الحكم بانتفاء العلة والمراد انتفاء العلم أو الظن به اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول (العاشر) ان تكون أو صافها مسلحة أو مدلولا عليها ■ كذا قال الاستاذ أبو منصور

(الحادي عشر) أن يكون الاصل المقيس عليه معللا بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع (١) (الثاني عشر) أن لا تكون موجبة للفرع حكما وللاصل حكما آخر غيره

(الثالث عشر) ان لا توجد ضدين لهما حيث لا تكون شاهدة لحكمين متضادين قاله الاستاذ أبو منصور (الرابع عشر) أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الاصل خلافا لقوم

(الخامس عشر) ان يكون الوصف معينا لان رد الفرع اليها لا يصح الا بهذه الوساطة (السادس عشر) أن يكون طريق اثباتها شرعا كالحكم ذكره الامدي في مجده ■

(السابع عشر) أن لا يكون وصفا مقدرًا ■ قال الهندي ذهب الاكثرون الى انه لا يجوز التعليل بالصفات (١) تنبيه أعلم انه كان قد سقط من الاصل الذي ابتلينا به الشرط الحادي عشر بر مته فألحقنا مكانه عبارة

حصول المأمول لكون عبارة لا تخرج في الغالب عن عبارة هذا الكتاب لكونه مجردا منه بحذف الدلائل والرود وبعض الاقوال الساقطة ولان العلم أمانة في أطواق الرجال لزمن التنبيه على ذلك ولانه ربما يكون في عبارة الاصل هنا بعض زيادة كعزو لهذا الشرط الى من شرطه من الأصوليين فان وافقت عبارة الاصل فيها والافيكني الحاق الزيادة التي تكون فليتنبه لذلك

محل التعارض قال بعضهم

وقد يرجح الخبر الاول

بقيام القرينة على

اختصاص الثاني بسببه

وهو الحريات انتهى

وكان القرينة هو ان

المقصود بالنهي حفظ حق

الغايبين قال الاسوي بعد

ذكر هذا القسم وحيث قلنا

بالترجيح فلم يترجح أحدنا

على الآخر فالحكم بالتخير

كما قاله في المحصول انتهى

(واما الاجماع فهو لغة

العزم واصطلاحا اتفاق

جميع علماء العصر) وهو

الزمان قل أو أكثر (وفائدة)

هذا القيد كفي التاريخ

الاخترازميرد على تركه

من لزوم عدم انعقاد الاجماع

الى آخر الزمان اذ لا يتحقق

اتفاق جميع المجتهدين الا

حينئذ والمراد باتفاقهم

اشتراكهم في اعتقاد الحكم

الدال عليه قوهم أو فعلهم

أو تقريرهم أو المربك من

هذه الامور أو بعضها

كقول البعض وفعل البعض

على وفقه أو تقريره كذلك

كما سيأتي (على حكم

الحادثة) أي الحصلة من

الحاصل من شأنها ولو

باعتبار نوعها أو جنسها ان

تحدث وتوجد من قول

أو فعل أو غيرها وان كان

الاتفاق على أحد القولين

أو الاقوال فيها قبل

استقرار الخلاف بأن

قصر الزمان بين الاختلاف

والاتفاق اما الاتفاق بعد

استقراره فهو ممتنع ان كان

من غير المختلفين وكذا ان
كان منهم على خلاف يشته
في الاصل ووصفها بالحدوث
بهذا المعنى تنبئها على وجه
بيان حكمها وسيأتى في
كلام الشارح اشارة الى انه
لا ينعقد الاجماع في حياته
صلى الله عليه وسلم فلا
يعتبر (حيث قيد بعلماء
العصر اتفاق غيرهم فليس
اجماعا قطعيا ولا (وفاق) أى
موافقة (العوام لهم) على
الحكم وهم من عدا العلماء
وعلمه الامام الرازى وغيره
بأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد
فلا عبرة بقولهم كالصبي
والجنون انتهى وقدي يقتضى
هذا حيث جعل وجه
الشبه عدم اعتبار القول
عدم اعتبار قول الصبيان
والمجانين والعلماء فليتأمل
(ونفى) معشر العلماء في
حد الاجماع الشرعى
(بالمعلماء الفقهاء) وهم
المجتهدون (فلا يعتبر وفاق)
غير المجتهدين من الفقهاء
ولا وفاق (الاصوليين) مثلا
(لهم ونفى بالحادثة)
المذكورة في الحد
(الشرعية) أى المنسوبة
الى الشرع لاخذ حكمها
منه ولو بطريق القياس
من حيث انها شرعية
(لانها) هى (محل نظر
الفقهاء) من حيث انهم
فقهاء والكلام في اجماعهم
والشرعية ملتبسة (بمخلاف)
أى بمخالفة (اللغوية)
أى المنسوبة للغة لاخذ
حكمها منها من حيث انها

المقدرة خلافا للاقلين من المتأخرين

(الثامن عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا ترجع على الاصل باطلاله أو ابطال بعضه لئلا يفضى الى ترك
الراجح الى المرجوح اذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لانه فرع له والفرع
لا يرجع على ابطال أصله والا لزم أن يرجع الى نفسه بالابطال

(التاسع عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تعارض بمعارض مناف موجود في الاصل

(العشرون) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص أى حكما غير ما أثبتته النص

(الحادى والعشرون) أن لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضى نقيض حكمها

(الثانى والعشرون) اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط

(الثالث والعشرون) أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لابعوموه ولا بخصوصه للاستغناء
حينئذ عن القياس

(الرابع والعشرون) أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالاثبات على أصل منصوص عليه
بالنفي فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الاصح منها ما شرطه فيها الحنفية وأبو عبد الله
البصرى وهو تعدى العلة من الاصل الى غيره فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر في غيره وهذا يرجع الى التعليل
بالعلة القاصرة وقد وقع الاتفاق على انها اذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها * حكى ذلك القاضى
أبو بكر وابن برهان والصفى الهندى وخالفهم القاضى عبد الوهاب فنقل عن قوم أنه لا يصح التعليل بها على
الاطلاق سواء كانت منصوصة أو مستنبطة * قال وهذا قول أكثر أهل العراق انتهى * وأما اذا كانت العلة
القاصرة مستنبطة فهى محل الخلاف * فقال أبو بكر القفال بال منع * وبمثله قال ابن السمعاني ونقله امام الحرمين
عن الحلیمی وقال القاضى أبو بكر وجمهور أصحاب الشافعى بالجواز قال القاضى عبد الوهاب هو قول جميع
اصحابنا وأصحاب الشافعى * وحكاه الآمدى عن أحمد . قال ابن برهان في الوحيه كان الاستاذ أبو اسحق من الغلاة
في تصحيح العلة القاصرة ويقول هى أولى من المتعدية * واحتج بأن وقوفها يقتضى نفي الحكم عن الاصل في النفي
كما كان تعدى مؤثرا في الاثبات وهذا احتجاج فاسد واستدلال باطل * ومنها ان لا يكون وصفها حكما شرعيا
عند قوم لانهم معلول فكيف يكون علة والمختار جواز تعليل الحكم الشرعى بالوصف الشرعى * ومنها أن تكون
مستنبطة من اصل مقطوع بحكمه عند قوم والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالظن . ومنها القطع بوجود العلة
في الفرع عند قوم منهم البردوى والمختار الاكتفاء بالظن . ومنها ان لا تكون مخالفة لمذهب صحابى وذلك عند
من يقول بحجية قول الصحابى لا عند الجمهور *

وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم فان كان الاتحاد بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل
اباحة قتل زيد برده و قتل عمر وبالقصاص وقتل خالد بالزنا مع الاحصان فقد اتفقوا على الجواز ومن نقل
الاتفاق على ذلك الاستاذ أبو منصور البغدادى والآمدى والصفى الهندى . وأما اذا كان الاتحاد بالشخص
فقليل لا خلاف في امتناعه بلعل عقلية . وحكى القاضى الخلاف في ذلك فقال ثم اختلفوا اذا وجب الحكم
العقلى بعلمتين فقليل لا يرتفع الابار تفاعها جميعا . وقيل يرتفع بارتفاع احدها . واما تعدد العلل الشرعية مع
الاتحاد في الشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الاحصان فان كل
واحد منهما يوجب القتل بمجرد فله يصح تعليل اباحته دمه بهما معا أم لا اختلفوا في ذلك على مذاهب *

(الاول) المنع مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة . حكاه القاضى عبد الوهاب عن مقدمى اصحابهم وحزم به
الصيرفى واختاره الآمدى ونقله القاضى وامام الحرمين *

(الثانى) الجواز مطلقا واليه ذهب الجمهور كما حكاه القاضى في التقریب . قال وبهذا نقول لان العلل علامات

لغوية حال كونها (مثلا) أي مثلاها اذ غير اللغوية بماعدا الشرعية كاللغوية وإنما خالفت الشرعية اللغوية كذلك لأنها ليست محل نظر الفقهاء فانما يجمع فيها أي في شأنها ويسبها أي على حكمها (علماء اللغة) من حيث أنهم علماء اللغة فانها هي محل نظرهم من تلك الحثية وخرج باتفاق علماء العصر اتفاق بعضهم قل أو كثر أو يستبعد ما اقتضاه اطلاقه من أنه لو لم يكن في العصر الثلاثة مثلا كان اتفاقهم اجماعا محتجابه بخلاف ما لو كان فيه ألف مثلا واتفقوا ماعدا واحدا و قول المجتهد الواحد أو فله مثلا اذا لم يكن في العصر غيره لا تنافي الاتفاق عنه اذ لا يتصور من أقل من اثنين فلا يكون اجماعا وهل محتج به قولان حكاهما الأمدى وابن الحاجب بلا ترجيح وصرح الامام واتباعه بأنه حجة واختار في جمع الجوامع أنه غير حجة وشمل علماء العصر عدد التواتر وغيره وأن خالف المصنف فشرط عدد التواتر والعدول وغيرهم وهو الصحيح بناء على الصحيح أنه لا يشترط العدالة في الاجتهاد وعلماء غير هذه الامة لكن صرح الأمدى بأن اتفاقهم ليس باجماع واقتضاه كلام الامام ونفله الشيخ في اللمع عن الاكثرين وسيأتي في كلام

وامارات على الاحكام لا موجهة لها فلا يستحيل ذلك قال ابن برهان في الوجيز انه الذي استقر عليه رأى امام الحرمين *

(الثالث) الجواز في المنصوصة دون المستنبطة واليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازي وأتباعه و ذكر امام الحرمين أن القاضي يميل اليه وكلام امام الحرمين هذا هو الذي اعتمده ابن الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضي كما صرح به في مختصر المنتهى ولكن النقل عن القاضي مختلف كما عرفت *

(الرابع) الجواز في المستنبطة دون المنصوصة حكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى وابن المنير في شرحه للبرهان وهو قول غريب * والحق ما ذهب اليه الجمهور من الجواز * وكذا ذهبوا الى الجواز فقد ذهبوا أيضا الى الوقوع ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع *

وأما ما يشترط في الفرع فأمور أربعة (أحدها) مساواة علته لعلة الاصل (الثاني) مساواة حكمه لحكم الاصل (الثالث) أن لا يكون منصوفا عليه (والرابع) أن لا يكون متقدما على حكم الاصل *

(الفصل الرابع في الكلام على مسالك العلة وهي طرقها الدالة عليها) ولما كان لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الاصل والفرع بل لابد في اعتباره من دليل يدل عليه وكانت الأدلة إما النص أو الاجماع أو الاستنباط احتاجوا الى بيان مسالك العلة * وقد أضاف القاضي عبد الوهاب الى الأدلة الثلاثة دليلا رابعا وهو العقل ولم يعتبره الجمهور بل جعلوا طريق اثبات العلة هو السمع فقط *

وقد اختلفوا في عدد هذه المسالك فقال الرازي في المحصول هي عشرة النص والاياء والاجماع والمناسبة والدوران والسر والتقسيم والشبه والطر ودوتقيح المناط قال وأمور أخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة انتهى * واختلف أهل الاصول في تقديم مسلك الاجماع على مسلك النص أو مسلك النص على مسلك الاجماع فن قدم الاجماع نظر الى كونه أرجح من ظواهر النصوص لانه لا يتطرق اليه احتمال النسخ ومن قدم النص نظر الى كونه أشرف من غيره وكونه مستندا لاجماع وهذا مجرد اصطلاح في التأليف فلا مشاحة فيه * وسنذكر من المسالك هنا احد عشر مسلكا *

(المسلك الاول) الاجماع وهو نوعان اجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر واجماع على أصل التعليل وان اختلفوا في عين العلة كاجماع السلف على أن الربا في الاصناف الاربعة معلل وان اختلفوا في العلة ماذا هي * وقد ذهب الى كون الاجماع من مسالك العلة جمهور الاصوليين كما حكاه القاضي في التقريب ثم قال وهذا لا يصح عندنا فان القياسيين ليسوا كل الامة ولا تقوم الحجة بقولهم وهذا الذي قاله صحيح فان المخالفين في القياس كلا أو بعضهم بعض الامة فلا تتم دعوى الاجماع بدونهم وقد تكلف امام الحرمين الجويني في البرهان لدفع هذا فقال إن منكرى القياس ليسوا من علماء الامة ولا من حملة الشريعة فان معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد والنصوص لا تنفي بعشر معشار الشريعة انتهى * وهذا كلام يقضى من قائله العجب فان كون منكرى القياس ليسوا من علماء الامة من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تنفي بعشر معشارها لا تصدر الا عن من لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها * وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه انتهى * وهذا يعود عند التحقيق الى نفي كون الاجماع من مسالك العلة * ثم القائلون بأن الاجماع من مسالك العلة لا يشترطون فيه أن يكون قطعيا بل يكتفون فيه بالاجماع الظني فرادوا هذا المسلك ضعفا الى ضعفه *

(المسلك الثاني) النص على العلة قال في المحصول ونعني بالنص ما يكون دلالة على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة * أما القاطع فما يكون صريحا وهو قولنا لعلة كذا . أو لسبب كذا أو لمؤثر كذا . أو لموجب كذا . أو لاجل كذا كقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) * وأما الذي لا يكون قاطعا فتلاثة

المصنف أنه ليس بحجة

وهو يستلزم أنه ليس
باجماع فليتأمل وخرج
عنهم الكفار لمن
نكفروه ببدعته لا شترط
الاسلام في الاجتهاد
المتوقف عليه كونهم علماء
بالمعنى المراد السابق (واجماع)

علماء: (هذه الامة) المتقدم
بيانه (حجة) فيجب

الاخذ به (دون) اجماع
(غيرها من الامم) أى
اتفاقهم على حكم حادثة
فليس حجة أى لفي حق
أحد من هذه الامة كما

قاله في شرح جمع الجوامع
ثم قال وقيل انه حجة

بناء على أن شرعهم شرع
لنا وقال الزركشي

رحمه الله لم يبينوا أن
الخلاف في كونه حجة

عندنا أو عندهم ويحتمل
أنه عندنا وهو فرع

على كونه حجة عندهم
ويكون مفرعا على أن

شرع من قبلنا شرع لنا
انتهى وانما قلنا أن اجماع

هذه الامة حجة دون
غيرها (لقوله صلى الله

عليه وسلم لا تجتمع أممى
على ضلالة) أى باطل

ولو بحسب الواقع دون
اعتقادهم كما هو المتبادر

من السياق فالمعنى أنه
لا يقع اجتماعهم على

الباطل لا عمدا ولا خطأ
(رواه الترمذى وغيره)

كأن داود وهذا اللفظ
للاترمذى وفي سنده

ضعف لكن أخرج له
الحاكم شواهد فنفى

اللام وان والباء * أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) * وأما
ان فكقوله (انها من الطوافين) * وأما الباء فكقوله (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) هذا حاصل كلامه * قال
الامام الشافعى متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نسيب أدلة واعلاما (١) ابتدرنا اليه وهو أولى ما يسلك *
واعلم انه لا خلاف في الاخذ بالعلة اذا كانت منصوصة وانما اختلفوا هل الاخذ بها من باب القياس أم من العمل
بالنص فذهب الى الاول الجمهور وذهب الى الثانى النافون للقياس فيكون الخلاف على هذا اللفظ وعند ذلك
يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسئلة * قال ابن فوران الاخذ بالعلة المنصوصة ليس
قياسا وانما هو استمسك بلفظ نص الشارع فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجرى العلة فيه كان
المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم *

واعلم ان التعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهى كى واللام واذن ومن والباء والفاء وان ونحو ذلك
وقد يكون مستفادا من اسم من اسمائه وهى لعة كذا لموجب كذا بسبب كذا لمؤثر كذا لاجل كذا .
بمقتضى كذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من فعل من الافعال الدالة على ذلك كقوله عللت بكذا وشبهت
كذا بكذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من السياق فانه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها *
وقد قسموا النص على العلة الى صريح وظاهر قال الامدى فالصريح هو الذى لا يحتاج فيه الى نظر
واستدلال بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له قال ابن الانبارى ليس المراد بالصريح المعنى الذى لا يقبل
التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى انتهى *

ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلاها أن يقول لعة كذا . أو لسبب كذا أو نحو ذلك وبعده أن يقول لاجل كذا
أو من أجل كذا * قال ابن السمعاني وهو دون ما قبله لان لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة بخلاف قوله
لاجل فانه يفيد معرفة العلة بواسطة أن العلة ما لاجلها الحكم والدال بلا واسطة أقوى وكذا قال الاصفهاني * وبعده
أن يقول كى يكون كذا فان الجوينى في البرهان جعلها من الصريح وخالفه الرازى * وبعده اذا فان أباسحق
الشيرازى والغزالي جعلاه من الصريح وجعله الجوينى في البرهان من الظاهر * وبعده ذكر المفعول
له نحو ضربته ناديا *

وأما الظاهر فينقسم الى أقسام أعلاها اللام ثم أن المفتوحة المحففة ثم ان المكسورة الساكنة بناء على أن
الشروط اللغوية أسباب ثم إن المشددة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم انها من الطوافين عليكم * قال صاحب
التنقيح كذا عدوها من هذا القسم والحق انها تحقيق الفعل ولا حظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من
الكلام * وقد نقل ابن الانبارى اجماع النحاة على أنها لا تدل على التعليل قال وهى في قوله انها من الطوافين عليكم
للتأكيد لان علة طهارة سؤرهاى الطواف ولو قدرنا عى = قوله من الطوافين بغير ان لا فاد التعليل فلو كانت
للتعليل لعدمت العلة بعد ما ولا يمكن أن يكون التقدير لانها والاوجب فتحها ولاستفيد التعليل من اللام *
ثم الباء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالبا في موضعها اللام كقوله تعالى (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) وقوله
سبحانه (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم) وجعل من ذلك الآمدى والصفى الهندى قوله تعالى (جزاء ما كانوا
يعملون) ونسبه بعضهم الى المعتزلة وقيل هى للمقابلة كقولك هذا بدلك لان المعطى بعوض قد يعطى مجانا *
ثم الفاء اذا علق بها الحكم على الوصف وذلك نوعان (أحدهما) أن يدخل على السبب والعلة ويكون الحكم
متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تخمروا رأسه فانه يبعث مليا (الثانى) أن يدخل على الحكم وتكون
العلة متقدمة كقوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (والسارق والسارقة فاقطعوا)
لان التقدير من زنى فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه * ثم حمل على رأى الكوفيين من النحاة فانهم قالوا انها في

(١) قوله أدلة وأعلاما كذا بالاصل ولعل الصواب أمارة وعلة والله أعلم

كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجي لاستحالة عليه ثم اذ ذكره ابن مالك نحو (واذا عزتموه وما يعبدون الا الله فأووا الى الكهف) ثم حتى كما ذكره ابن (١) نحو قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) (حتى يعلم المجاهدون منكم) (حتى لا تكون فتنة) ولا يخفى ما في هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر وقد عدمها صاحب التنقيح لاجرم نحو (لا جرم أن لهم النار) وعدا أيضا جميع أدوات الشرط والجزاء وعدا امام الحرمين منها الواو وفي هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بمعاني اللغة العربية *

(المسلك الثالث) الايماء والتنبية وضابطه الاقتراح بوصف لولم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وحاصله ان ذكره يتمتع أن يكون لفائدة لانه عبث فيعتين أن يكون لفائدة وهي اما كونه علة أو جزء علة أو شرط أو الظاهر كونه علة لانه لا كثر في تصرفات الشرع وهو أنواع (الاول) تعليق الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين (أحدهما) أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في المحرم الذي وقصته ناقته فانه يحشر يوم القيامة مليا (ثانيهما) أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك أيضا على وجهين (أحدهما) أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) (وثانيهما) أن تدخل على رواية الراوي كقوله سهار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسجد. وزني ما عزم فرجهم كذا في الحصول وغيره (النوع الثاني) أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لولم يكن علة لعري عن الفائدة اما مع سؤال في محله أو سؤال في نظيره (فالاول) كقول الاعرابي واقعت أهلي في رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر في الجواب كأنه قال اذا واقعت فكفر (الثاني) كقوله وقد سألته الحثمية ان أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أفينفعه ان حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه قالت نعم فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة في النفع والالزام العبث * وذهب جماعة من الاصوليين الى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا اذ من الممكن أن يكون الحكم استثناء فالاجواب اذ ذلك كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذه بموت السلطان فأمره عقب الاخبار بقرأة درسه فانه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر بل الامر بالاشتغال بما هو بصدده وترك ما لا يعنيه *

(النوع الثالث) أن يفرق بين الحكيم لوصف نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم للراجل سهم ولل فارس سهمان فان ذلك يفيدان الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور *

(النوع الرابع) أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئا لولم يعمل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام كقوله تعالى (وذروا البيع) لان الآية سيقف لبيان وقت الجمعة وأحكامها فلولم يعمل النهي عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلا عن المشي اليها لكان ذكره عبثا لان البيع لا يمنع منه مطلقا *

(النوع الخامس) ربط الحكم باسم مشتق فان تعاقب الحكم بمشعر بالعلية نحو أكرم زيدا العالم فان ذكر الوصف المشتق مشعرا بأن الاكرام لاجل العلم *

(النوع السادس) ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أي لاجل تقواه (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) أي لاجل توكله لان الجزاء يتعقب الشرط *

(النوع السابع) تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه كقوله تعالى (ولولا ان يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن) (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض) (ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته) *

(النوع الثامن) انكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله (أفحسبتم أنما

(١) كذا بالاصل بسقوط المضاف اليه فانظر من هو

يستلزم أنه حق فيكون حجة وإضافة الأمة اليه تشعر باخراج غيرهم عن هذا الحكم اذ تخصيص الشيء بالذكر مما يشعر بنفي غيره كما وقع في كلام الأئمة وهذا غير المفهوم الاصولي (والشرع) أي ما جاء به عليه الصلاة والسلام (ورد) لنا (بعصمة هذه الأمة) عن الاجتماع على باطل أي دل على ذلك والمراد بهما من يحتاج باتفاقهم كما يدل عليه ما تقدم أن اتفاق غيرهم لا يحتاج به وأنه لا توقف الحجة على موافقتهم ولا يفنى عن هذا اثبات حجية اتفاقهم اذ لا يلزم من الحجة العصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع عدم عصمته وأما قلنا ان الشرع ورد بما ذكر (لهذا الحديث) الذي ذكره المصنف (ونحوه) فقوله لهذا الحديث علة للحكم بالورود لا للورود ولا للعصمة لفساد كل منهما كما هو ظاهر وفي نسخة كهذا الحديث ونحوه بالكاف فيكون مثالا للشرع (والاجماع) في عصره (حجة على العصر الثاني) كعصره والمتبادر من العصر الزمان فيقدر مضاف اليه لكن تعيره بمن في قوله (و) على (من) بعده (أي العصر الثاني

الى اخر الزمان وافرد
الهاء نظرا للفظ العصر
يدل على حملة له على
الاهل ولو حل العصر
الثاني على مابعد الاول
استغنى عن قوله ومن
بعده والمراد بكون
الاجماع حجة على من ذكر
وجوب الاخذ به وامتناع
مخالفته نعم الاجماع
السكوتي تجوز مخالفته
أى بمعارض صحيح
لاب مجرد التشهى كما هو
ظاهر (و) الاجماع حجة
على أهل عصره ومن
بعده (في أى عصر كان)
أى وجد الاجماع (من
عصر الصحابة و) عصر
أى (من) وجد (بعدهم)
الى آخر الزمان خلافا
لمن خصه بعصر الصحابة
وخرج بعصر الصحابة
الى اخره عصره عليه
الصلاة والسلام لانه
يتبادر من عصر الصحابة
غير عصره عليه الصلاة
والسلام وهو زمان حياتهم
بعد وفاته عليه الصلاة
والسلام فالاجماع
فيه ليس بحجة بل
لا ينقد ولا يخفى مباينة
هذه المسئلة لما قبلها فان
مضمون هذه أن انعقاده
لا يختص بعصر الصحابة
بل يتعقد فيما بعده أيضا
ومضمون ما قبلها أنه اذا
انعقد في عصر كان حجة
فما بعده أيضا فيتأمل
لثلاثتهم استدراك قول
الشارح المتقدم ومن

خلقنا كمعبثا) وقوله (أي بحسب الانسان ان يترك سدى) وقوله (ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق)
(النوع التاسع) انكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين (فالاول) كقوله (أفجعل المسلمين
كالجذمين) (والثاني) كقوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقد اختلف في اشتراط مناسبة
الوصف المؤمن اليه للحكم في الانواع السابقة فاشتراطه امام الحرمين الجويني والغزالي * وذهب الاكثرون
الى عدم اشتراطه * وذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان التعليل ففهم من المناسبة كافي قو له لا يقض القاضى
وهو غضبان اشتراطه وأما غيره فلا يشترط واختاره ابن الحاجب * وحكى الهندي تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب
الحكم على الاسم دون غيره وحكى ابن المنير تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم (١) تفصيلا آخر وهو ان كان الاسم المشتق يتناول معهودا معيناً فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسبا بل يحتمل
أن يكون تعريفا وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل *

(المسلك الرابع) الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال القاضى في
التقريب * وصورته أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلا بعد وقوع شئ فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان
لاجل ذلك الشئ الذى وقع كأن يسجد صلى الله عليه وآله وسلم للسجود فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد
وقع منه * وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمر * كرجم ما عزم * وهكذا الترتيب لحكم الفعل كتركه صلى الله عليه وآله وسلم
والله وسلم للطيب والصيد وما يجنبه المحرم فان المعلوم من شاهد الحال ان ذلك لاجل الاحرام *

(المسلك الخامس) السبر والتقسيم وهو في اللغة الاختبار ومنه الميل الذى يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار
وسمى هذا لان المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا وفي الاصطلاح هو
قسمان (أحدهما) أن يدور بين النفي والاثبات وهذا هو المنحصر (والثاني) أن لا يكون كذلك وهذا هو المنتشر
(فالاول) أن تحصر الاوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها في المقيس وابطال ما لا يصلح منها
بديله . وذلك الابطال اما بكونه ملغى أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعين
الباقى للعلية . وقد يكون في القطعيات كقولنا العالم اما أن يكون قديما أو حادثا بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث
وقد يكون في الظنيات نحو أن تقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فوافجت ثم
ما يصلح للربوية في بادىء الرأى الا الطعام والقوت والكيل لكن الطعام والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا
فتعين الكيل قال الصفى الهندي وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا . ويشترط في صحة هذا المسلك
أن يكون الحكم في الاصل معللا بمناسب خلافا للغزالي وان يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها كافي مسألة
الربا فاما لو لم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحا لانه اذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزءا من أجزاء
واذا انضم الى غيره صار علة مستقلة فلا بد من ابطال كونه علة أو جزء علة . ويشترط أيضا أن يكون حاصرا
لجميع الاوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك أو يعجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفى
المستدل أن يقول بحثت عن الاوصاف فلم أجده سوى ما ذكرته والاصل عدم ما سواها وهذا اذا كان أهلا
للبحث . ونازع في ذلك بعض الاصوليين ومنهم الاصفهاني فقال قول المعلق في جواب طالب الحصر بحثت
وسبرت فلم أجده غير هذه الاشياء فان ظفرت بعلة أخرى فأبرزها والافيلز ملك ما يلزم منى قال وهذا فاسد لان سبره
لا يصلح دليلا لان الدليل ما يعلم به المدلول ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره وجهه لا يوجب
على خصمه أمرا . واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره *

(القسم الثاني) المنتشر وذلك بأن لا يدور بين النفي والاثبات أودار ولكن كان الدليل على نفي علية
(١) كذا بالاصل والحاكى لهذا التفصيل الآخر اما ابن المنير ايضا فيكون قد سقط هنا أو العطف أو غير *
وسقط اسمه من العبارة فغير جمع لاصل صحيح .

بعده مع قول المصنف وفي

أى عصر كان (ولا يشترط في حجته) أى في كونه حجة على أهل عصره وغيرهم سواء السكوت وغيره (انقراض العصر) أى عصر الاجتماع (بأن يموت أهل) أى أهل العصر أو الاجتماع وهم المجموعون (على) القول (الصحيح) وذلك (لسكوت أدلة الحجة) أى الأدلة الدالة على كونه حجة (عنه) أى عن ذلك الاشتراط أى لعدم دلالتها عليه والأصل عدمه (وقيل يشترط) في حجية ذلك (لجواز أن يطرأ بعضهم) أى الجمع (ما يخالف اجتهاده فيرجع) عنه جوازاً بل وجوباً (وأجيب) هذا القائل عن هذا الدليل (بأنه) إنما يصح لجوازه الرجوع عنه لكنه ممنوع لانه لا يجوز له الرجوع عنه (وذلك) لاجتماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالأدلة المطلقة على حجته وعبارته في شرح جمع الجوامع وأجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجتماع انتهى فعلم أن الجواب منع وروده هنا في صورة الدعوى بالغة وما ذكره في حيزه سندله غير مساو بل ولا أخص بالكلام عليه لا يفيد فلا يتوجه أن الاستدلال باجماعهم عليه يتوقف على أنه لا يشترط في الاحتجاج به

ماعدا الوصف المعين فيه ظنيا . واختلفوا في ذلك على مذاهب ■

(الاول) انه ليس بحجة مطلقا لا في القطعيات ولا في الظنيات حكاه في البرهان عن بعض الاصوليين *

(الثاني) أنه حجة في العمليات فقط لانه يحصل غلبة الظن ■ واختاره امام الحرمين الجويني وابن برهان وابن السمعاني قال الصنف الهندي هو الصحيح ■

(الثالث) أنه حجة للناظر دون المناظر واختاره الآمدي وقال امام الحرمين في الاساليب إنه يفيد الطالب مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل اذ لا يمتنع أن يقول ما أبطلته باطل وما اخترته باطل ■ وحكى ابن العربي أنه دليل قطعي وعزاه الى الشيخ أبى الحسن والقاضي وسائر أصحاب الشافعي قال وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا في مواطن كثيرة * فنضمن قوله تعالى (وقالوا ما في بطون هذه الا نعام) الى قوله (حكيم عليم) ومن التصريح قوله (ثمانية أزواج) الى قوله (الظالمين) وقد أنكر بعض أهل الأصول أن يكون السبر والتقسيم مسلكا قال ابن الأنباري في شرح البرهان السبر يرجع الى اختبار أوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع الى ابطال ما يظهر ابطاله منها فاذا لا يكون من الأدلة وأما تسامح الاصوليون بذلك ■ قال ابن المنير والمسئلة القاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفى لا يخلو بحال في نفس الامر أن يكون مناسبا أو شبيها أو طردا لانه ما أن يشتمل على مصلحة أو لا فان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منصبطة للفهم أو كلية لا تنضبط (فالاول) المناسبة (والثاني) الشبه ■ وان لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو الطرد المردود فان كان ثم مناسبة أو شبه (١) السبر والتقسيم وان كان عريانا عن المناسبة قطعاً لم ينفع السبر والتقسيم أيضا ■

(الملك السادس) المناسبة ويعبر عنها بالاخالة وبالمصلحة وبلاستدلال وبعبارة المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه * ومعنى المناسبة هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لانبص ولا غمره والمناسبة في اللغة الملازمة والمناسب الملائم . قال في الحصول الناس ذكره وفي تعريف المناسب شيئين (الاول) أنه المفضى الى ما يوافق الانسان تمحيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بحجب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فاز التمهضة وابقاؤه دفع المضرة . ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مضمونا وعلى التقديرين فاما أن يكون دينيا أو دنيويا * والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها أنها ادراك الملائم والألم ادراك المنافي ■ والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما لانهما من أظهر ما يجدد الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيرها وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه (الثاني) أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم انتهى ■

وقد اختلف في تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالاعراض والقائلون بتعليلها بها ■ فالأولون قالوا انها الملائم لأفعال العقلاء في العادات أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجارى العادة بتحصيل مقصود مخصوص ■ والآخرون قالوا انها ما تجلب للانسان نفعاً أو تدفع عنه ضرراً ■ وقيل هي ما تعرض على العقول تلقته بالقبول كذا قال الدبوسي ■ قيل وعلى هذا فاثباتها على الخصم متعذر لانه ربما يقول عقلى لا يتلقى هذا بالقبول ومن ثم قال الدبوسي هو حجة للناظر لانه لا يكابر نفسه لا للمناظر . قال الغزالي والحق انه يمكن اثباته على الجاحدين بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط فاذا أبداء المعلن فلا يلتفت الى حججه انتهى . وهذا صحيح فانه لا يلزم المستدل الا ذلك . وقال ابن الحاجب ان المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة ودفع مفسدة فان كان الوصف خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب فذلك يعنى عن السبر أو فغير السبر الخ والله اعلم

الانقراض وذلك هو محل

التزاع ولا يخفى عدم محي
الجواب في السكوت
كأن تقدم أنه يجوز مخالفته
وأن المفهوم من دليل
الثاني والجواب عنه أن
الثاني يشترط انقراض
جميع العلماء وهو صحيح
الآن مقابل الصحيح لا
ينحصر في هذا كما بينته

في الاصل والقائلون
باشترط الانقراض
قائلون بحجية الاجماع
قبله لكن لو رجع راجع
أو خالف مخالف كان
ذلك قادحا عندهم في
الاجماع فاشترط
الانقراض في الحقيقة
أما هو لا استقرار حجته
لا لاصلا وعلى هذا فلو

عمل عامل بمقتضى
الاجماع ثم بطل الاجماع
بنحو رجوع بعضهم
فهل يبطل العمل السابق
فيه نظر (فان قلنا انقراض
العصر) بموت أهله
(شرط) في حجية الاجماع
وهو مقابل (الصحيح
يعتبر بالجزم على أنه
جواب الشرط) أو
بالرفع على أنه دليل
الجواب عند سيويه
أو نفس الجواب على
اضمار الفاء عند الكوفيين
أولا على اضمار شيء
والتاملي يجزم لفظه لعدم
عمل الاداة في لفظ الشرط
مع قرينه أي وان كان
لمانع فلا يعمل في الجواب
مع هذه عند بعضهم في

المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عرفا عليه بالعمد في العمدية قال الصفي الهندي
وهو ضعيف لانه اعتبر في ماهية المناسبة ماهو خارج عنه وهو اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عن
ماهية المناسب بدليل انه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلة ولو كان الاقتران داخل في الماهية لما صح
هذا. وأيضا فهو غير جامع لان التعليل بالمنضبطة جائز على ما اختاره قائل هذا الحد والوصفية غير
متحققة فيها مع تحقق المناسبة. وقد احتج امام الحرمين على افادتها للعلية بتمسك الصحابة بها فلمهم
يلحقون غير المنصوص بالمنصوص اذا غلب على ظنه أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه * ورد بأنه لم ينقل الينا
انهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب فلا يبعد التبعيد مع نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك النوع منهم قال
امام الحرمين فالاولى الاعتماد على العمومات الدالة على الامر بالقياس *

واعلم انه قد يحصل بالمناسب المقصود به من شرع الحكم يقينا كصلحة البيع للحل أو ظنا كصلحة القصاص لحفظ
النفس وقد يحتملها على السواء كحد الحمر لحفظ العقل لان الاقدام مساو للاحجام وقد يكون نفي الحصول
أرجح ككناج الآيسة لتحصيل التنازل ويجوز التعليل بجميع هذه الاقسام وأنكر بعضهم صحة التعليل
بالثالث وبعضهم بالرابع * قال الصفي الهندي الاصح يجوز ان كان في أحد الصور الشاذة وكان ذلك الوصف
في أغلب الصور من الجنس مفضيا الى المقصود والافلا. أما اذا حصل القطع بأن المقصود من شرع
الحكم غير ثابت فقالت الحنفية يعتبر التعليل به والاصح لا يعتبر سواء. لا تعبد فيه كالحقوق نسب المشرق
بالمغرب وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس.

والمناسب ينقسم الى حقيقي واقناعي * والحقيقي ينقسم الى ماهو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة
ومحل التحسين.

(الاول) الضروري وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة
على حفظها وهي خمسة (أحدها) حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لو لا ذلك لتهارج الحاق واختلف نظام المصالح
(ثانيها) حفظ المال بأمرين (أحدهما) إيجاب الضمان على المتعدى فان المال قوام العيش (وثانيهما) القطع بالسرقه
(ثالثها) حفظ النسل بتحريم الزنا وإيجاب العقوبة عليه بالحد (رابعها) حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال
للكفار (خامسها) حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة
فاختلاله يؤدي الى مفاسد عظيمة * واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الحمر
كانت مباحة في الشرائع المتقدمة وفي صدر الاسلام ورد بأن المباح منها في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ الى حد
السكر المزيل للعقل فانه محرم في كل ملة كذا قال الغزالي * وحكاه ابن القشيري عن القفال ثم نازعه فقال
تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الاطلاق ولم يثبت أن الاباحة كانت الى حد لا يزيل العقل * وكذا قال النووي
في شرح مسلم ولفظه وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لأصله انتهى * قلت
وقد تأملت التواتر والانجيل فلم أجدهما الا بإباحة الحمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح
بما يتعقب الحمر من السكر وإباحة ذلك فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم وهكذا تأملت كتب أنبياء بني
اسرائيل فلم أجدها ما يدل على التقييد أصلا * وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الاعراض
فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضروري فهو بالضرورة أولى وقد
شرع في الجناية عليه بالقذف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فان الإنسان قد يتجاوز عن جنى على
نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن جنى على عرضه ولهذا يقول قائلهم *

يهون علينا أن تصاب جسمونا * وتسلم أعراض لنا وعقول
قالوا ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضروري كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة

والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك
(القسم الثاني) الحاجي وهو ما يقع في محل الحاجة لأجل الضرورة كالاجارة فانها مبنية على مسيس الحاجة الى
المساكن مع القصور عن تملكها وامتناع مالها عن بذلها عارية وكذلك المساقاة والقراض *

ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية فتنتهي الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كاللعاني المستبطة
للدليل الا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها وقد يختلف التأثير بالنسبة الى الجلاء والخفاء ■

(القسم الثالث) التحسين وهو قسمان (الاول) (١) ماهو غير معارض للقواعد كتحريم القاذورات فان نفرة
الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حائلا على مكارم الاخلاق كما قال تعالى (ويحرم عليهم الخبائث) وكما
قال صلى الله عليه وآله وسلم بعثت لأتمم مكارم الاخلاق ومنه سلب العبد أهلية الشهادة لانها منصب شريف والعبد
نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم * وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لان الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وايصاله
الى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب
التحسين وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جدا نعم لو وجد لفظ يستدل به في رد شهادته ويعلل بهذا
التعليل لكان له وجه فأم مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم
لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجها فهو أما سلب ولايته فهو في محل الحاجة لان الاطفال تستدعي استغراقا
وفر اغاوا العبد مستغرق بخدمة سيده فنفويض أمر الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية
والفتوى *

ثم اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدمها الى ثلاثة أقسام لانه اما أن يعلم أن
الشارع اعتبره أو يعلم انه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما ■

(القسم الاول) ما علم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الرجحان والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه
لا التنصيص عليه ولا الإيحاء اليه والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهو المراد بقولهم شهد له أصل معين
قال الغزالي في شفاء العليل المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستبطن منه من حيث أن الحكم أثبت شرعا على
وفقه فهو له أربعة أحوال لانه اما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه أو جنسه في نوعه أو في جنسه ■

(الحالة الاولى) أن يعتبر نوعه في نوعه وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عموم كقياس
القتل بالمتقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا عدوانا فانه قد عرف تأثير خصوص
كونه قتلا عمدا عدوانا في خصوص الحكم وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالمحدد (٢) ومثل هذا أن
يقال إنه اذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالنبيذ يلحق بالخم لانه لاتفاف بين العليتين وبين
الحكمين وهذا القسم يسمى المناسب الملائم وهو متفق عليه بين القياسيين *

(١) كذا بالأصل الذي بأيدينا من دون ذكر القسم الثاني فيما بعد فعله سقط من بعض الناسخين لكن ترشد اليه
المقابلة وعبارة التحصيل والحاصل نص الاولى والثالث كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق وهذا منه مالا
يعارض قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات ومنه ما يعارضها كشرعية الكتابة اه * ونص الثانية وأما ما لا يكون
ضروريا ولا محتاجا اليه فهي تحسينات وهي قد تكون على وفق الدليل كتحريم تناول القاذورات وقد تكون
على خلاف الدليل كشرعية الكتابة فانها وان كانت حسنة الا أنها بيع الرجل ماله بماله وهو على خلاف
الدليل اه وعبارة حصول المأمول هنا الثالث التحسيني وهو ما يكون غير معارض للقواعد الخ فاقصر على
ذكر القسم الاول فقط

(٢) يظهر أنه سقط هنا بيان تأثير عموميه في عموميه بأن يقال عطف على ما قبله وتأثير جنسه وهو الخفية على الحل
المعصوم في جنس الحكم وهو مطلق القصاص والله أعلم

انعقاد الاجماع (أي في استمرار انعقاده كما تقدم) قول من ولد في حياتهم (أي الجمع بين) وتفقوه صار من اهل الاجتهاد) بما أجمعوا عليه بأن يوافقهم عليه (ولهم) أي للمجمعين (على هذا القول) المقابل للصحيح (أن يرجعوا عن ذلك الحكم الذي أدى اجتهادهم اليه) الى منفيه أولا لعدم استقرار الاجماع) والاجماع يصح أي يتحقق (بقولهم) أي الجمع بين (وبفعلهم) أي بكل منهما كما يفيد إعادة الباء ويقول بعضهم وفعل بعضهم قال المصنف فاذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب انتهى (كما ن يقولوا) قولاً لفظياً (بجواز شيء) من فعل أو قول أو غيرها (أو يفعلوه) أي شيئاً ويتبادر منه الفعل المعروف والمناسب له حينئذ حمل الشيء فيما قبله عليه ويمكن تعميمه اذ القول مثلاً فعل الإنسان (فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم) عن الباطل (كما تقدم) فلم يدل على جوازه كان باطلا منافياً لعصمتهم (ويقول البعض ويفعل البعض) منهم أي

بكل منهما ولهذا اعاد
 الباء (وانتشار ذلك
 القول) في الاول (أو
 الفعل) في الثاني بحيث
 بلغ الباقي في المستلئين
 ومضى زمن يتمكنون
 فيه عادة من النظر وكانت
 الحادثة اجتهادية تكليفية
 (وسكوت الباقي) في
 المستلئين (عنه) بأن لم
 ينكروه ولا ظهر اماره
 الرضا أو السخط منهم
 (ويسمى ذلك) أى الاجماع
 المتحقق بقول البعض الى
 آخره (بالاجماع السكوتي)
 وهل يسمى اجماعا من غير
 تقيد بالسكوتي فيه خلف
 لفظي وخرج بقيد الانتشار
 وما بعده ما اذا لم يبلغ
 القول أو الفعل كل الباقيين
 أو بلغهم ولم يمض الزمن
 المذكور فليس باجماع
 واما اذا كانت المسئلة
 قطعية أو غير تكليفية
 كعمار افضل من حذيفة
 أو العكس فالسكوت على
 القول المخالف لما علم في
 الاولى وعلى ما قيل في
 الثانية لا يدل على شيء
 وما لو ظهرت اماره الرضا
 فهو اجماع قطعا و اماره
 السخط فليس باجماع قطعا
 وقول المجتهد الواحد
 مثلا وما يراه حال
 كونه (من علماء)
 (الصحابة) رضى الله
 تعالى عنهم (ليس بحجة
 على غيره) من علماء
 الصحابة اتفاقا ولا من
 علماء غيرهم (على القول)

(الحالة الثانية) أن يعتبر نوعه في جنسه كقياس تقديم الاخوة لأبوين على الاخوة لأب في النكاح على تقديمهم في الارث فان الاخوة من الأب والام نوع واحد في صورتين ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقديم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الامر (١) كما في الارث وهذا القسم دون ما قبله لان المفارقة بين المتلين بحسب اختلاف الحليين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين *

(الحالة الثالثة) أن يعتبر جنسه في نوعه كقياس اسقاط قضاء عن الحائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض وهذا أولى من الذي قبله لان الابهام في العلة أكبر محذور من الابهام في المعلول *

(الحالة الرابعة) اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم وذلك كتعليل كون حد الشرب ثمانين بأنه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الخلوة فانها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه وهذا كالذي قبله *

(القسم الثاني) ما علم الغاء الشرع له كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذي واقع في رمضان لان القصد منها الانزجار وهو لا ينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكن الشرع الغاء حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين فالقول به مخالف للنص فكان باطلا *

(القسم الثالث) ما لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسله وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به قال الزركشي وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسله الا ذلك قال الفخر الرازي في المحصول وبالجملة فالأوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها وكل ما كان التفات الشرع اليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى وكلما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم أكد فيكون لامحالة مقدم على ما يكون أهم منه * وأما المناسب الذي علم أن الشرع الغاء فهو غير معتبر أصلا * وأما المناسب الذي لا يعلم أن الشارع الغاء أو اعتبره فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا والافعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسله انتهى * قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وغيره المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فردد اتفاقا * وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي * والمختار رده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية انتهى * وسنذكر للمصالح المرسله بحثا مستقلا في الفصل السابع ان شاء الله *

(القسم الرابع) (٢) أن المناسب اما مؤثر أو غير مؤثر وغير المؤثر اما ملائم أو غير ملائم اما غريب أو مرسل أو ملغى (الصف الاول) المؤثر وهو أن يدل النص أو الاجماع على كونه علة تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه (الصف الثاني) الملائم وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف لا بنص ولا اجماع وسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذه المرتبة دون ما قبلها (الصف الثالث) الغريب وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا اجماع كالا سكار في تحريم الخمر فانه اعتبر عين الاسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الاسكار فقط * ومن أمثلة الغريب تورث المتوتة في مرض الموت الحاقا بالقاتل الممنوع من الميراث لتعليل المعارضة بنقيض القصد فان المناسبة ظاهرة لكن هذا النوع من المصلحة لم يعدها اعتبارا في غير

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب عند عدم الاب والله أعلم

(٢) كذا بالاصل ولعل الصواب التقسيم الرابع يعني من تقسيمات المناسب بالاعتبارات المختلفة كما يظهر لك من المطالب التي كتبناها بالهامش تدبر

أى قول الشافعى (الجديد) وهو ما قاله بمصر اذ لا دليل على كونه حجة فوجب تركه اذ اثبات الحكم بلا دليل لا يجوز وظاهر أن الكلام فى غير قوله فى الحكم التعبدى لظهور أن مستنده التوقيف (وفى) القول (القديم) وهو ما قاله الشافعى قبل دخوله مصر قوله وما يراه (حجة) على غير الصحابي قال المولى سعد الدين التفتازانى مقدمه على القياس قال المصنف والظاهر من المذاهب أنهم أى الصحابة اذا اختلفوا سقط الاجماع بقولهم وانما كان حجة فى القديم (لحديث) باضافته لقوله أصحابى كالنجوم) ويجوز ترك اضافته وابدال ما بعده منه ثم بين وجه الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب وبين ان المراد علماء الصحابة بقوله (بأيهم اقتديتم) فى قوله وما يراه (اهتديتم) أى كنتم على هدى وحق فى ذلك الاقتداء جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأى واحد عنهم كان فدل على أن قوله حجة والا لم يكن المقتدى به مهتديا (وأجيب) القديم عن هذا الدليل (بضعفه) أى هذا الحديث وبأن الخطاب خطاب مشافهة فهو مع الصحابة ولا جائز أن يراود

هذا الخاص فكان غريبا لذلك (الصف الرابع) المرسل غير الملائم وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده وحكاية غيره عن الاكثرين (الصف الخامس) الغريب غير الملائم وهو مردود بالاتفاق ويختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التى تدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوى المصلحة أو ترجح عليها على قولين (الاول) أنها تنخرم واليه ذهب الاكثرون واختاره الصيدلانى وابن الحاجب لان دفع المفسد مقدم على جلب المصلح ولان المناسبة أمر عرفى والمصلحة اذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة (الثانى) أنها لا تنخرم واختاره الفخر الرازى فى الحصول واليضاوى فى المنهاج وهذا الخلاف انما هو اذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة أما اذا كانت كذلك فهى قاذحة (المسلك السابع) الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشئ على مثله وهو عام أريد به خاص اذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شيئا بالاصل بجامع بينهما وهو من أهم ما يجب الاعتناء به قال ابن الانبارى لست أرى فى مسائل الاصول مسئلة أغمض منه وقد اختلفوا فى تعريفه فقال امام الحرمين الجوينى لا يمكن تحديده وقال غيره يمكن تحديده ف قيل هو الجمع بين الاصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعى فى النية فى الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفرقان كذا قال الخوارزمى فى الكافى قال فى الحصول ذكروا فى تعريفه وجهين ■ (الاول) ما قاله القاضى أبو بكر وهو أن الوصف اما أن يكون مناسبا للحكم بذاته واما لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته (فالاول) هو الوصف المناسب (والثانى) الشبه (والثالث) الطرد ■

(الثانى) الوصف الذى لا يناسب الحكم اما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم واما أن لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر فى حق ذلك الحكم ومن حيث انه علم تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن اسناد الحكم اليه أقوى من ظن اسناده الى غيره انتهى ويحكى ابن الانبارى فى شرح البرهان عن القاضى أنه ما يوهم الاشتمال على وصف مخيل ثم قال وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينزع فى إيهام الاشتمال على مخيل اما حقا أو عنادا ولا يمكن التقرير عليه قال الزركشى والذى فى مختصر القريب من كلام القاضى أن قياس الشبه هو الحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للاصل فى الاوصاف من غير أن يعتقد أن الاوصاف التى شابه الفرع بها الاصل علة حكم الاصل وقيل الشبه هو الذى لا يكون مناسبا للحكم ولكن عرف اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب واختلف فى الفرق بينه وبين الطرد ف قيل إن الشبه الجمع بينهما بوصف يوهم المناسبة كما تقدم والطرد الجمع بينهما بمجرد الطرد وهو السلامة عن النقض ونحوه وقال الغزالى فى المستصفى الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعله الحكم وان لم يناسب الحكم قال وان لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدري ما أرادوا به وبم فصلوه عن الطرد المحض * والحاصل أن الشبهى والطردى يجتمعان فى عدم الظهور فى المناسب ويتخالفان فى أن الطردى عهد من الشارع عدم الالتفات اليه وسمى شيئا لانه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يحزم المجتهد بعدم مناسبه ومن حيث اعتبار الشرع له فى بعض الصور يشبه المناسب وهو بين المناسب والطردى * وفرق امام الحرمين بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم اليه ونفيه على السواء والشبه نسبة الثبوت اليه مترجحة على نسبة النفي فافترقا * قال ابن الحاجب فى مختصر المنهى ويتميز معنى الشبه عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الدائق بأن مناسبه عقلية وان لم يرد الشرع به كالا سكار فى التحريم * مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها فى مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة انتهى ■

مجتهد وهم لخروجه عن
محل الخلاف فتعين ارادة
عوامهم وعلى الجديد
فهل لغير العلماء من غير
الصحابة تقليد الصحابة
قولان المحققون على المنع
لالتقص اجتهادهم بل
لارتفاع الثقة بمذاهبهم
لعدم تدوينها وقضية ذلك
المنع على القديم ايضا بل
وسقوط الاحتجاج بقولهم
أيضا عليه فليتأمل
(وأما الاخبار) أى بيانها
شرحا وحكا (فالخبر) الذى
هو مفرد لها وأثره لان
التعريف للحقيقة المدلول
عليها بالمفرد (ما) أى
مركب كلامى (يدخله)
على سبيل الاحتمال من
حيث حكمه (الصدق) أى
مطابقة حكمه المفهوم منه
للنسبة التى بين طرفيه في
الواقع مع قطع النظر عما
يدل عليه الكلام بأن يكونا
ثبوتين أو سلبين
(والكذب) أى عدم
مطابقة حكمه في الكيفية
للنسبة المذكورة بأن
يختلفا ثبوتا وسلبا أى
يدخله كل منهما على سبيل
البديل ثم ان أريد بالحكم
الايقاع والانتزاع فالحكم
بالمطابقة أو بعدمها ظاهر
لغايرة الحكم بهذا المعنى
للنسبة المذكورة التى هى
الوقوع أو الالا وقوع تغايرا
ذاتيا وان أريد به الوقوع
أو الالا وقوع فالحكم بما
ذكر مبنى على تغايرها
الاعتبارى فان كلامنا

واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب
(الاول) انه حجة واليه ذهب الاكثرون
(الثانى) انه ليس بحجة قال ابن السمعاني وبه قال أكثر الحنفية واليه ذهب من ادعى التحقيق منهم واليه ذهب
القاضى أبو بكر والاستاذ أبو منصور وأبو اسحق المروزي وأبو اسحق الشيرازى وأبو بكر الصيرفي والقاضى
أبو الطيب الطبرى
(الثالث) اعتباره في الاشياء الراجعة الى الصورة
(الرابع) اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لعللة الحكم فتى كان كذلك
صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى واليه ذهب الفخر الرازى وحكا القاضى في التقريب عن
ابن سريج
(الخامس) ان تمسك به المجتهد كان حجة في حقه ان حصلت غلبة الظن والافلا واما المناظر فيقبل منه مطلقا
هذا ما اختاره الغزالي في المستصفي *
وقد احتج القائلون بأنه حجة بأنه يفيد غلبة الظن فوجب العمل به بهو احتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين
(الاول) أن الوصف الذى كان شها ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان غير مناسب فهو الطرد
المردود بالاتفاق *
(الثانى) أن المعتمد في اثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه * وأجيب عن الاول
بأننا لانسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل مالا يكون مناسبا ان كان مستلزما للمناسب
أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو غير مردود وعن الثانى بأننا نعول في اثبات
هذا النوع من القياس على عموم قوله (فاعتبروا) على ما ذكرنا انه يجب العمل بالظن * ويجاب عن هذين
الجوابين اننا لانسلم ان ما كان مستلزما للمناسب كان مناسب ولا يحصل به الظن بحال ولا ندل عليه الاية بوجه من
وجوه الدلالة كما سبق تقريره في أول مباحث القياس *
(المسلك الثامن) الطرد قال في المحصول والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان
الحكم حاصل مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من
فقهاءنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصل مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الغلبة به احتجوا على
التفسير الاول بوجهين (أحدهما) أن استقرار الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب فاذا رأينا
الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصل في الفرع وجب أن يستدل على
ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة بسائر الصور (وثانيهما) اذا رأينا فرس القاضى واقفا على باب الامير غلب على
ظننا كون القاضى في دار الامير وماذا الا لان مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعنية *
واحتج المخالف بأمرين (أولهما) ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم
وهذا لا يثبت الا اذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فاذا أثبت ثبوت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة
وأثبتت عليه بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل (وثانيهما) ان الحدمع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع
صفاته حصلت المقارنة فيما مع عدم العلية * والجواب أن نستدل بالمصاحبة في كل الصور غير الفرع على العلية
وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثانى ان غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور منفكاً عن العلية وهذا لا يقدح في
دلالة على العلية ظاهر ا كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا *
وأيضا المناسبة والدوران والتأثير والاياء قد ينفك كل واحد منهما عن العلية ولم يكن ذلك قدحا في كونه دليلا
على العلية ظاهر انتهى * وقد جعل بعض أهل الاصول الطرد والدوران شيئا واحدا وليس كذلك فان الفرق

الوقوع والا وقوع من حيث دلالة الكلام عليه غير من حيث الواقع بالاعتبار وهو كاف في صحة الحكم بالمطابقة وعدمها وأورد على التعريف أن من الاخبار ما لا يدخله الكذب كخبر الصادق ومنها ما لا يدخله الصدق نحو التقيضان يجتمعان وأجيب بأوجه منها أن المراد ما يدخله الصدق والكذب (لا احتماله لم) لامن حيث خصوص مادته بل (من حيث انه خبر) يعني من حيث انه نسبة شئ الى شئ مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصية القائل وخصوصية الطرفين ومنها عموم الشئ المنسوب والمنسوب اليه اذ مع ملاحظة عمومها لا يحتمل الكذب فان شيئا ما ضروري الثبوت لشيء ما وحينئذ يصدق الحد على كل ما ذكر كغيره وان كان مع النظر للخصوص قد يدخله كل منهما (كقولك قام زيد) فانه مع النظر لخصوص القائل والطرفين (يحتمل أن يكون صدقا وان يكون كذبا) أي ذا صدق وذا كذب أو صادقا وكاذبا وان كان قديعين صدقه أو كذبه بالقرائن وقد يقطع بصدقه أو كذبه لامر خارجي عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل أو الطرفين (الاول) أي

بين الطرد والدوران ان الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدمًا * والتفسير الاول للطرد المذكور في الحصول قال الهندي هو قول الاكثرين * وقد اختلفوا في كون الطرد حجة فذهب بعضهم الى أنه ليس بحجة مطلقة وذهب آخرون الى أنه حجة مطلقة وذهب بعض أهل الأصول الى التفصيل فقال هو حجة على التفسير الاول دون الثاني * ومن القائلين بالمدح الاول جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضي عنهم قال القاضي حسين لا يجوز أن يدان الله به واختار الرازي واليضاوي أنه حجة وحكاة الشيخ أبو اسحق الشيرازي في التبصرة عن الصيرفي قال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا والفتوى به * قال القاضي أبو الطيب الطبري ذهب بعض متأخري أصحابنا الى أنه يدل على صحة العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق فصاروا يطردون الاوصاف على مذاهبهم ويقولون انها قد صحت كقولهم في مس الذر آلة الحدوث فلا ينتقض الوضوء به لانه طويل مشقوق فأشبهه البوق وفي السمي بين الصفا والمروة إنه سمي بين جيلين فلا يكون ركنا فالسمي بين جيلين بنيسابور ولا يشك عاقل أن هذا سخط * قال ابن السمعاني وسمى أبو زيد الذين يحملون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية خشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء *

(المسلك التاسع) الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتمر يم مع السكر في العصور فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التمر يم فدل على أن العلة السكرية وقد اختلف أهل الأصول في افادته للعلية فذهب بعض المعتزلة الى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور الى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم لان العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وانما هي علامة منصوبة فاذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن انه معرف قال الصفي الهندي هو المختار قال امام الحرمين ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه اقوى ما ثبت به العلل وذكر القاضي أبو الطيب الطبري ان هذا المسلك من أقوى المسالك وذهب بعض أهل الأصول الى أنه لا يفيد بمجرد لا قطعاً ولا ظناً واختاره الاستاذ أبو منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبو اسحق الشيرازي والآمدي وابن الحاجب * واحتجوا بانه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها الا ترى ان المعلول دار مع العلة وجودا وعدمًا مع ان المعلول ليس بعلة لعلته قطعاً والجوهر والعرض متلازمان مع أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقاً والمتضايقان كالابوة والنبوة متلازمان وجودا وعدمًا مع أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تصاحب المتضايقين والامساك كان متضايقان ■

(المسلك العاشر) تنقيح المناط التقيح في اللغة التهذيب والتمييز ويقال كلام منقح أي لاشحوفيه والمناط هو العلة . قال ابن دقيق العيد وتعييرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي لان الحكم لما علق بها كان كالشئ المحسوس الذي تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره انتهى . ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم بالتفيلزم اشترا كهما في الحكم لا اشترا كهما في الموجب له كقياس الامة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا بالذكورة وهو ملغى بالاجماع اذا مدخل له في العلية ■ قال الصفي الهندي والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطاق القياس وهو عام يتناوله وغيره . وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الاكثر وقطعيا لكن حصول القطع فيما فيه الاحاق بالغاء الفارق أكثر من الذي الاحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى . قال الغزالي تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا نعرف بين الامة خلافا في جوازته ونازعه العبدري بان الخلاف فيه ثابت بين من ثبت القياس وينكره لرجوعه الى القياس . وقد زعم الفخر الرازي أن هذا المسلك هو مسلك

السبر والتقسيم فلا محسن عدة نوعا آخر ورد عليه بان بينهما فرق ظاهر او ذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم
لتعيين العلة اما استقلالا أو اعتبارا وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطالاه لالتعيين العلة *
(مسلك الحادى عشر) تحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع فيجتهدي وجودها
في صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق يسمى تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقى
النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة * قال الغزالي وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة
والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا *
واعلم انهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم الى ثلاثة أقسام قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل
فقياس العلة ماصرح فيه بالعلة كما يقال في النيز إن مسكر فيحرم كالحمر * وقياس الدلالة هو أن لا يذكر فيه
العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النيز على الحمر برائحة المشتبه والقياس الذي في معنى الاصل هو
أن يجمع بين الاصل والفرع بنى الفارق * وهو تنقيح المناط كما تقدم *
وأيضاً قسموا القياس الى حلى وحقى فالحلى ما قطع فيه بنى الفارق بين الاصل والفرع كقياس الامة على العبد في
أحكام العتق فانا نعلم قطعاً ان الذكورة والانوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وانه لا فارق بينهما الا ذلك فحصل لنا
القطع بنى الفارق * والحقى بخلافه وهو ما يكون نفى الفارق فيه مظهرنا كقياس النيز على الحمر في الحرمة اذ
لا يمتنع أن تكون خصوصية الحمر معتبرة ولذلك اختلفوا في تحريم النيز *
(الفصل الخامس فيما لا يجرى فيه القياس)

فن ذلك الا سباب * وقد اختلفوا في ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من أهل الاصول
الى انه لا يجرى فيها * وذهب جماعة من أصحاب الشافعى الى انه يجرى فيها * ومعنى القياس في الاسباب أن يجعل
الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا * وذلك فحو جعل الزنا سببا للحد فيقاس عليه
الزنا في كونه سببا للحد * احتج المانعون بأن علية سببية المقيس عليه وهى من قدر من الحكمة يتضمنها الوصف
الاول متتفة في المقيس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم بثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز
اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما * وهذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس
الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم * وأيضا الحكمة المشتركة اما ان تكون ظاهرة منضبطة
يمكن جعلها مناطا للحكم أو لا تكون * فعلى الاول قد استغنى القياس عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس في
الحكم المترتب على الحكمة وهى الجامع بينهما فأتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض * وعلى الثانى فاما
أن يكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تنضبط به أو لا فعلى الاول صار القياس في الحكم المترتب على ذلك
الوصف فأتحد الحكم والسبب أيضا * وعلى الثانى لا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع
وهو لا يجوز * واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس في الاسباب * وذلك كقياس المثل على المحدد في
كويه سببا للقصاص وقياس اللواط على الزنا في كونها سببا للحد * وأجيب بأن ذلك خارج عن محل النزاع لان
النزاع إنما هو فيما تغاير فيه السبب في الاصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهى الحكمة
وهنا السبب سبب واحد يثبت لها أى لمحل الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففى المثل والمحدد السبب
هو القتل العمدة العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي الزنا واللواط السبب ايلاج فرج في
فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد * وهذا الجواب لا يرد على الحنفية
المانعين من القياس في الاسباب لانهم لا يقولون بالقصاص في المثل ولا بالحد في اللواط وإنما يرد على من قال
بمنع القياس في الاسباب من الشافعية فانهم يقولون بذلك * قال المحقق السعدى الحق ان رفع النزاع بمثل ذلك
يعنى لكونه ليس محل نزاع ممكن في كل صورة فان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الاثبات

الذمى يقطع بصدقه لذلك
(كخبر الله تعالى) فانه
يقطع بصدقه لخصوصية
القائل (والثانى) أى
الذى يقطع بكذبه لذلك
(كقولك الضدان
(يجمعان) فانه يقطع
بكذبه باعتبار خصوصية
الطرفين (والجبر ينقسم
الى قسمين احاد ومتواتر
فالمتواتر) بدأ به على
عكس التقسيم لا اعتباره
في معنى الاحاد نفي
معنى التواتر ولا استبعاد
الاحاد ما يطول (ما)
أى خبر من شأنه انه
بحيث (يوجب) بنفسه
ايجابا عايدا (العلم) أى
حصول العلم بصدق
مضمونه وان تخلف عنه
ذلك الحصول بالفعل
لمانع كحصوله بغيره اذ
يتمتع بتحصيل الحاصل
فخرج بقوله يوجب
العلم بالمعنى المذكور ما لا
يوجب ذلك ويقولنا
بنفسه ما لا يوجب بنفسه
بل اما بواسطة القرائن
الزائدة عن القرائن التى
لا ينفك الجبر عنها عادة
كخبر ملك أخبر بموت
ولده مشرف على الموت
وانضم اليه قرائن الصراح
والجسارة وخروج
المحدرات على حال
منكرة غير معتادة دون
موت مثله وخروج الملك
وأكابر مملكته فانه
تقطع بصحة ذلك الخبر
ونعلم به موت الولد نجد

ذلك من أنفسنا وجدنا
 ضروريا لا يتطرق اليه
 الشك واعتراض بأن العلم
 بذلك لم يحصل بالخبر
 بل بالقرائن وأجيب بأنه
 حصل بالخبر بضميمة
 القرائن اذ لولا الخبر
 لجوزنا موت شخص
 آخر وأما بغير القرائن
 كالعلم بضمون الخبر
 بالضرورة كقولنا
 الواحد نصف الاثنين
 أو بالنظر كقولنا العالم
 حادث فليس شئ مما ذكر
 يتواتر بخلاف ما يوجب
 العلم بواسطة القرائن
 التي لا ينفك الخبر عنها
 عادة وهي ما يلزمه عادة
 من أحوال في نفس الخبر
 كاهليات المقارنة الموجبة
 لتحقيق مضمونه وفي
 الخبر أرى المتكلم ككونه
 موسوما بالصدق مباشرة
 للامر الذي أخبر به
 والمخير عنه أي الواقعة
 التي أخبروا بوقوعها
 لكونها أمرا قريب
 الوقوع ليحصل بأخبار
 عدد أقل أو بعيدة
 فيفتقر الى أكثر فانه
 من المتواتر وان كان
 حصول العلم بمعونه مثل
 هذه القرائن ولذلك
 يتفاوت عدد التواتر
 هذا حاصل ما في العبد
 وحاشيته وغيرها وعليه
 فيدخل في حد المصنف
 المتواتر بما ذكر خبر
 الواحد اذ واجب العلم
 بمعونه القرائن التي

الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب
 واحتفلوا أيضا هل يجري القياس في الحدود والكفارات أم لا فنفه الخفية وجوزه غيرهم
 المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل كعدد المائة في الزنا والثمانين في القذف فان العقل
 لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الاصل وما كان يعقل
 منها كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت فان الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع
 من اثباته بالقياس وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كما لا تعقل أعداد الركعات * وأجيب
 عن ذلك بأن جريان القياس انما يكون فيما يعقل معناه منها لا فيما لا يعقل فانه لا خلاف في عدم
 جريان القياس فيه كافي في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس * وأجيب
 عما ذكره من الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ بالنقض بنجر الواحد وبالشهادة فان احتمال الخطأ فيهما
 قائم لانهما لا يفيدان القطع وذلك يقتضي عدم ثبوت الحديهما والجواب الجواب * واحتج القائلون بآثبات
 القياس في الحدود والكفارات بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولها بعمومه فوجب العمل به فيهما *
 ويؤيد ذلك ان الصحابة حدوا في الحر بالقياس حتى تشاوروا فيه فقال علي رضي الله تعالى عنه اذا شرب سكر
 واذا سكر هذى واذا هذى اقترى فأرى عليه حد الافتراء فاقام مظنة الشئ مقامه وذلك هو القياس *
 واحتجوا أيضا بأن القياس انما يشب في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به
 (واعلم) أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة قد قيل انه اجماع وقيل انه
 مذهب الجمهور وان المخالف في ذلك شذوذ * ووجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل
 واستدل من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه بأن الاحكام الشرعية متماثلة لانه يشملها حد واحد وهو حد
 الحكم الشرعي والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لان حكم الشئ حكم مثله * وأجيب بأن هذا القدر
 لا يوجب البائث وهو الاشتراك في النوع فان الأنواع المتخالفة قد تتدرج تحت جنس واحد فيعدها حد واحد
 وهو حد ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في الجنس ويمتاز كل نوع منها بأمر يميزه وحينئذ
 فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاملا ما كان يلحقها باعتبار غيره *

(الفصل السادس في الاعتراضات)

أى ما يعترض به المعارض على كلام المستدل وهي في الاصل تنقسم الى ثلاثة أقسام مطالبات وقوادح ومعارضة
 لان كلام المعارض اما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أولا (الاول) المعارضة (والثاني) اما أن يكون جوابه ذلك
 الدليل أولا (الاول) المطالبة (والثاني) القدح وقد أطنب الجدليون في هذه الاعتراضات ووسعوا دائرة الابحاث
 فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا وبعضهم خمسة وعشرين وبعضهم جعلها عشرة وجعل الباقية
 راجعة اليها فقال هي فساد الوضع . فساد الاعتبار . عدم التأثير . القول بالموجب . النقض . القلب . المنع
 التقسيم . المعارضة . المطالبة * قال والكل مختلف فيه الا المنع والمطالبة وهذا يدل على الاجماع على
 المنع والمطالبة وفيه انه قد خالف في المنع غير واحد منهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي وخالف في المطالبة
 شذوذ من أهل العلم وقال ابن الحاجب في المختصر انها راجعة الى منع أو معارضة والامتناع وهي خمسة
 وعشرون انتهى * وقد ذكرها جمهور أهل الاصول في أصول الفقه وخالف في ذلك الغزالي فأعرض
 عن ذكرها في أصول الفقه وقال انها كالعلاوة عليه وان موضع ذكرها علم الجدل * وقال صاحب
 المحصول انها أربعة النقض . وعدم التأثير . والقول بالموجب . والقلب انتهى * وسند كرهنا منها ثمانية
 وعشرين اعتراضا *

(الاعتراض الاول) النقض وهو تخالف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة فان اعترف المستدل

لا تنفك عن الخبر عادة
كخبر النبي عليه الصلاة
والسلام عن دخول زيد
الدار متلافاته يوجب العلم
مع أنه ليس من المتواتر
كما هو صريح كلامهم ويمكن
أن يجاب بأن قوله لا تنفك
وهو أن يروى الخبر من
تسمية هذا الحد ليان المراد
بما يوجب العلم هنا فالمعنى
وهو أي ما يوجب العلم
هنا أي المراد به ما ذكر
لا مطلقا وعلى هذا فالأحد
هو ما لا يوجب العلم على
هذا الوجه الذي منه كون
الراوي الجماعة المذكورة
وأن أوجه من وجه آخر
كما سيعلم من تقريره وبذلك
يظهر انحصار الخبر في
القسمين واندفاع ما أورده
التاج الفزاري في شرحه
(وهو) أي المتواتر أو ما
يوجب العلم (أن يروى) أي
حاله أن يروى أو هو ذو أن
يروى (جماعة) وأن لم
يكن فيهم معصوم ولا أهل
الذلة خلافا لمن اشترط
الأول والآخر لا يمنع الكذب
ولمن اشترط الثاني لأنه يتمتع
تواطؤهم عادة للخوف
بخلاف أهل العزة فإنهم
لا يخافون فيزيدون على
الأربعة كما اعتمده في جمع
الجوامع حيث قال ولا
تكفي الأربعة وفاقا
للقاضي والشافعية وما زاد
عليها صالحا له ولو فسقا
وكفارا وأارقاه وانا
وشملت العبارة الصبيان
المميزين وعللوا عدم

بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا وأما من لم يره قادحا فلا يسميه نقضا بل يجعله من باب تخصيص العلة وقد
بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضا وينحصر النقض في تسع صور لأن العلة إما منصوصة قطعا أو ظنا أو
مستنبطة وتختلف الحكم عنها إما مانع أو فوات شرط أو بدونها *

* وقد اختلف الأصوليون في هذا الاعتراض على مذاهب *

(الاول) أنه يقدر في الوصف المدعى علة مطلقا سواء كانت منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم لمانع
أو لمانع وهو مذهب المتكلمين وهو اختيار أبي الحسين البصري والاستاذ أبي اسحق والفخر الرازي وأكثر
أصحاب الشافعي ونسبوه إلى الشافعي ورجحوا أنه مذهب *

(المذهب الثاني) أنه لا يقدر مطلقا في كونها علة فيما وراء النقض ويتعين بتقدير مانع أو تخلف شرط واليه ذهب
أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد *

(المذهب الثالث) أنه لا يقدر في المنصوصة ويقدر في المستنبطة حكاه امام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم
الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة وقال في المحصول زعم الأكثر أن علة الوصف اذا ثبتت
بالنص لم يقدر تخصيص في علية *

(المذهب الرابع) أنه يقدر في المنصوصة دون المستنبطة عكس الذي قبله حكاه بعض أهل الأصول وهو
ضعيف جدا

(المذهب الخامس) أنه لا يقدر في المستنبطة اذا كان مانع أو عدم شرط ويقدر في المنصوصة حكاه ابن الحاجب
وقد أنكره عليه وقالوا العلة فهم ذلك من كلام الآمدي وفي كلام الآمدي ما يدفعه *

(المذهب السادس) أنه لا يقدر حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فإن لم يكن مانع قدح
واختاره البيضاوي والصفى الهندي *

(المذهب السابع) أنه يقدر في المستنبطة في صورتين اذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط ولا يقدر في صورة
واحدة وهي ما اذا كان التخلف بدونها * وأما المنصوصة فإن كان النص ظاهريا وقدر مانع أو فوات شرط جاز وأن
كان قطعيا لم يجز أي لم يكن وقوعه لأن الحكم أو تخلفه دليل وحاصله أنه لا يقدر في المنصوصة الا
بظاهر عام ولا يقدر في المستنبطة الا مانع أو فقد شرط واختاره ابن الحاجب وهو قريب من كلام الآمدي
(المذهب الثامن) أنه يقدر في علة الوجوب والحل دون علة الحظر حكاه القاضي عن بعض المعتزلة

(المذهب التاسع) أنه يقدر إن انتقضت على أصل من جعلها علة ولم يلزمه الحكم بها وإن اطردت على أصله
أزعم (١) حكاه الاستاذ أبو اسحق عن بعض المتأخرين قال وهو من حشو الكلام لولا أنه أودع كتابا مستعملا
لكان تركه أولى *

(المذهب العاشر) أن كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها لأن تأثيرها لا يثبت البديل مجمع عليه ومثله
لا ينقض حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد وورده بان النقض يفيد عدم تأثير العلة *

(المذهب الحادي عشر) أن كانت العلة مستنبطة فإن اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت
عليته لكون المذكور أولا جزأ من العلة وليست علة تامة وإن لم يتجه فرق بينهما فإن لم يكن الحكم مجمعا عليه أو
ثابتا بمسلك قاطع بطلت عليه والأفلا واختاره امام الحرمين الجويني ■

(المذهب الثاني عشر) أن يتخلف الحكم عن العلة وله ثلاث صور (الاولى) أن يعرض في جريان العلة
ما يقتضي عدم اطرادها فإنه يقدر (الثانية) أن تنفك العلة للحلل في نفسها لكن لمعارضة علة أخرى فهذا
(١) كذا بالأصل الذي منينا به ولم يحك أبو اسحق هذا المذهب في الموضع فليرجع إليه

كفاية الاربعة باحتياجهم الى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته انه لو زاد الشهود على الاربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لا يساعده ولما توقف القاضي في كفاية الخمسة مع جزمه بعدم كفاية الاربعة اورد العبد عليه أن وجور التزكية مشترك أى فلا وجه للعزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة ثم جوز الفرق بشئ آخر وقال السعد رحمه الله قد يحاج عن أصل استدلال القاضي بان أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر اه وقوله (لا يقع) أى يمتنع عادة او عقلا بملاحظة العادة (التواطؤ) أى التوافق منهم (على الكذب) صفة جماعة والابط محذوف كما قررناه وقوله (عن) جماعة (منهم) فى امتناع وقوع توافقهم على الكذب متعلق يروى وقوله (وهكذا) متعلق بمحذوف أى يروى مثلهم هكذا أى كروايه هؤلاء الجماعة فى انها عن مثلهم فما ذكر او وتجربى الرواة او الرواية كذا بأن يكون كل راو جماعة بالصفة المذكورة تروى عن مثلها ويستمر الحال على ذلك بان يكون كل طبقة جماعة بالصفة المذكورة (الى ان ينتهى) الامر والرواية (الى)

لا يقدح (الثالثة) أن يتخلف الحكم للحلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها فلا يقدح وهذا اختيار الغز الى وفي كلامه طول

(المذهب الثالث عشر) ان كان النقص من جهة المستدل فلا يقدح لان الدليل قد يكون صحيحا في نفسه وينقصه المستدل فلا يكون نقضه دليلا على فساده لانه قد ينقصه على أصله ويكون أصل غيره مخالفا له وان كان النقص من جهة المعارض قدح حكاه الاستاذ أبو منصور

(المذهب الرابع عشر) أن علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة أو الدوران وكان النقص يتخلف الحكم عنها لما منع لم يقدح في علية وان كان يتخلف لما منع قدح حكاه صاحب المحصول ونسبه الى الاكثرين

(المذهب الخامس عشر) أن الخلاف في هذه المسئلة لفظي لان العلة إن فسرت بالموجبة فلا يتصور عليةا مع الانتقاض وان فسرت بالمعرفة في تصور عليةا مع الانتقاض وهذا رجحه الغزالى واليضاوى وابن الحاجب وفيه نظر فان الخلاف معنوي لاللفظي على كل حال

قال الزركشى في البحر وأعلم أنه اذا قال المعارض ما ذكرته من العلة منقوض بكذا فللمستدل أن يقول لانسلم ويطلبه بالدليل على وجودها في محل النقص وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق انتهى

قال الاصفهاني لا يشترط في القيد الدافع للنقص أن يكون مناسباً لغير المناسب مقبول مسموع اتفاقا والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك وقال في الحصول هل يجوز دفع النقص بقيد طردى أما الطاردون فقد جوزوه وأما منكرو الطرد ففهم من جوزوه والحق أنه لا يجوز لان أحد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا وهكذا قال امام الحرمين في البرهان ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردى يشير الى مسئلة تفارق مسئلة النزاع بفقده فلا يجوز نقض العلة والا فلا يفيد الاحتراز عنه قال ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقده ولكن مباينة المسمى به لماعدا مشهورة بين النظار فهل يكون التقييد بمثله تخصيصا للعلة اختلف فيه الجدليون والاقرب تصحيحه لانه اصطلاح

(الاعتراض الثانى الكسر) وهو اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة هكذا قال أكثر الاصوليين والجدليين ومنهم من فسر به أنه وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه والمراد وجود معنى تلك العلة في موضع آخر ولا يوجد معها ذلك الحكم وعلى هذا التفسير يكون كالتنقض ولهذا قال ابن الحاجب فى المختصر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالتنقض ومثاله أن يعلل المستدل على القصر في السفر بالمشقة فيقول المعارض ما ذكرته من المشقة ينتقض بمشقة أبواب الصنائع الشاقة في الحضر وقد ذهب الاكثرون الى أن الكسر غير مبطل وأما جماعة من الاصوليين منهم الفخر الرازى واليضاوى فجعلوه من القوادح قال الصفي الهندي الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ما عبر عنه الآمدى بالنقص المكسور قال الصفي الهندي وهو مردود عند الجماهير الا اذا بين الخصم الغاء القيد ونحن لانعنى بالكسر الا اذا بين أما اذا لم يبين فلا خلاف أنه مردود وأما اذا بين فلا كثر على أنه قاذح وقال الآمدى والا كثر على أنه غير قاذح مردود وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى في التلخيص واعلم أن الكسر سؤال مليح والاشتغال به ينتهى الى بيان الفقه وتصحيح العلة وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وافساد العلة به ويسمونه النقص من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وأنكره طائفة من الخراسانيين قال وهذا غير صحيح لان الكسر نقض من حيث المعنى فهو بمنزلة النقص من طريق اللفظ انتهى وقد جعلوا منه مارواه البيهقى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه دعى الى دار فاجاب ودعى الى دار أخرى فلم يجب فقيل له في ذلك فقال إن في دار فلان كذا فقيل وفي هذا الدار سنور فقال السنور سيع . ووجه الدلالة أنهم ظنوا أن الهرة بكسر المعنى فاجاب بالفرق وهو أن الهرة سيع أى ليست بنجسة كذا قيل . قال في المنحول قال الجدليون

الشيء (الخبر عنه) أي الواقعة التي أخبر بوقوعها سواء كانت بعينها متعلق أخبارهم ويسمى الخبر حينئذ متواترا تواتر الفظا أو قدر مشتركين متعلقات أخبارهم ويسمى حينئذ متواترا تواتر أمعنوا وهنابحت وهو أن الحد لا يشمل ما لو كان الخبرون طبقة واحدة أو طبقتين فقط مع أنه لا شبهة أن ذلك من المتواتر وكأنه في الأمر على الغالب وإن لم يناسب ذلك مقام التعريف وإذا كان المتواتر ما يوجب العلم (فيكون) أي فلا بد أن يكون (في الأصل) أي في أول مراتبه وهو طبقته الأولى ناشئا (عن) احساس من الطبقة الأولى بالخبر عنه من نحو (مشاهدة أو سماع) أو لمس له (لا عن اجتهد) قال في شرح جمع الجوامع لجواز الغلط فيه إهائي بخلاف الاحساس وفيه بحث لتصریح الأئمة بجواز الغلط في الاحساس أيضا اللهم إلا أن يمنع وقوعه من الجمع المذكور وذلك (كالاخبار) بوجود مكة الحاصل (عن مشاهدة مكة) (أو) الاخبار عن اخباره صلى الله عليه وسلم عن الله الحاصل (عن سماع خبر الله من النبي صلى الله عليه وسلم) أو الاخبار بوجود هذا الجسم في هذا المكان

الكسر يفارق النقص فإنه يرد على إخاله الملل لا على عبارته والنقص يرد على العبارة قال وعندنا لا معنى للكسر فإن كل عبارة لا إخاله فيها فهي طرد محذوف قالوا رد على الإخاله نقص ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مختلفين فهو باطل لا يقبل ✽

(الاعتراض الثالث عدم العكس) وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى كاستدلال الحنفى على منع تقديم إذان الصبح بقوله صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم إذانها كالمغرب فيقال له هذا الوصف لا ينعكس لأن الحكم الذي هو منع التقديم لا إذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعله أخرى قال امام الحرمين إذا قلنا إن اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع فالعكس لازم لم يثبت الحكم عند انتفاء العلة يتوقف لكن لا يلزم المستدلل بانه بخلاف ما ألزمناه في النقص لأن ذلك ادعاء إلى الانتشار وسببه أن اشعار النفي بالنفي منقطع عن اشعار الثبوت بالثبوت وقال الآمدى لا يرد سؤال العكس إلا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة ✽

(الاعتراض الرابع عدم التأثير) وقد ذكر جماعة من أهل الأصول أن هذا الاعتراض قوى حتى قال ابن الصباغ إنه من أصح ما يعترض به على العلة وقال ابن السمعاني ذكر كثير من أمحبا سؤالا عدم التأثير ولست أرى له وجهاً بعد أن بين الملل التأثير لعلته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير وقد جعله القائلون به منقسما إلى أقسام (الأول) عدم التأثير في الوصف لكونه طرديا وهو راجع إلى عدم العكس السابق قبل هذا كقولهم صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها كالمغرب فقولهم لا تقصر وصف طردى بالنسبة إلى وصف عدم التقديم (الثاني) عدم التأثير في الأصل لكونه مستغنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض كقولهم في بيع الغائب مبيع غير مرئي كالطير في الهواء فلا يصح فيقال لا أثر لكونه غير مرئي فإن العجز عن التسليم كاف لأن بيع الطير لا يصح وإن كان مرئيا * وحاصله معارضة في الأصل لأن المعارض يلغى من العلة وصفا ثم يعارضه المستدل بما بقى * قال امام الحرمين والذي صار إليه المحققون فساد العلة بناذ كرنا * وقيل بل يصح لأن ذلك القيد له أثر في الجملة وإن كان مستغنى عنه كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين وهو مردود لأن ذلك القيد ليس محله ولا وصفه فذكره لغو بخلاف الشاهد الثالث فإنه متهى لأن يصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركنا (الثالث) عدم التأثير في الأصل والفرع جميعا بأن يكون له فائدة في الحكم إما ضرورة كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار (١) وإما غير ضرورة كقولهم الجمعة صلاة مفروضة فلم تقتصر إلى إذن الإمام كالأظهر فإن قولهم مفروضة حشوا وحذف لم يضر (الرابع) عدم التأثير في الفرع كقولهم زوجت نفسها فلا يصح كالأوزوجت من غير كفء فإن كونه غير كفء لا أثر له فإن النزاع في الكفء وغيره سواء ✽

وقد اختلف فيه على أقوال (الأول) الجواز قال الأستاذ أبو بكر وهو الأصح (والثاني) المنع (والثالث) التفصيل وهو عدم الجواز مع تعيين محل السؤال والجواز مع عدمه واختاره امام الحرمين (الخامس) (٢) عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعال به كقولهم في المرتدين الذين يتلفون الأموال مشركون أتلفوا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحرى فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكم فلا فائدة لذكرها لأن من أوجب الضمان بوجبه وأن لم يكن في دار الحرب وكذا من نفاه بغيه مطلقا *

(الاعتراض الخامس القلب) قال الآمدى هو أن بين القلب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لاله أو يدل عليه وله والأول فلما يتفق في الإقيسة * ومثله في المنصوص باستدلال الحنفى في تورث الخال بقوله صلى الله عليه وآله

- (١) كذا بالأصل من غير ذكر المقول ولا شبهة أنه سقط من بعض الناسخين
(٢) كذا في الأصل بتأخير القسم الخامس عن بيان الاختلاف في أصل عدم التأثير ولعله من تصرفات بعض الناسخين والوجه تقديمه عليه فيما يظهر والله أعلم

وسلم الحال وارث من لا وارث له فأثبت إرثه عند عدم الوارث فيقول المعترض هذا يدل عليك لالك لان معناه نفى
توريث الحال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لازادله والصبر حيلة من لاحيلة له أى ليس
الجوع زادا ولا الصبر حيلة **٢٢** قال الفخر الزارى في المحصول القلب معارضة الا في أمرين (أحدهما)
انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن (والثاني) لا يمكن منع وجود العلة في الفرع
والاصل لان أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات أما فيما وراء هذين
الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة قال الهندي والتحقيق انه دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لاله
في تلك المسئلة على ذلك الوجه انتهى **٢٣** وجعله ابن الحاجب وشرأح كلامه قسمين (أحدهما) تصحيح
مذهب المعترض فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما (وثانيهما) ابطال مذهب المستدل ابتداء
إما صريحا أو بالالتزام **٢٤** ومثال الاول أن يقول الحنفى الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا
يكون بمجردة [قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة **٢٥** ومثال
الثانى أن يقول الحنفى في أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر
الأعضاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع كسائر الأعضاء هذا الصريح **٢٦** وأما الالتزام فمثاله أن يقول
الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يثبت
فيه خيار الرؤية كالنكاح **٢٧** وقد ذهب الى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور وأنه قاذح وأنكره بعض أهل
الاصول وقال ان الحكمين أى ما يشبه المستدل وما يشبه القلب ان لم يتنافيا فلا قلب اذ لا منع من اقتضاء
العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين وان استحال اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد الى ذلك
الاصل بعينه فلا يكون قلبا اذ لا بد فيه من الرد الى ذلك الاصل **٢٨** وأجاب الجمهور عن هذا بان الحكمين
غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما في الاصل لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع
فاذا أثبت القلب الحكم الآخر في الفرع بارد الى الاصل امتنع ثبوت الحكم الاول وظاهر كلام امام
الحرمين أنه لازم جدلا لا دينا **٢٩** وقال أبو الطيب الطبرى ان هذا القلب انما ذكره المتأخرون من أصحابنا
حيث استدلل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار في مسألة الساحة قال وفي
هذا البناء ضرار بالغاصب فقال له أصحابنا وفي بيع صاحب الساحة الساحة اضرار به **٣٠** قال ومن أصحابنا
من قال يصح سؤال القلب قال وهو شاهد زور يشهدك ويشهد عليك قال وهذا باطل لان القلب عارض
المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله فصار كما لو عارضه بدليل آخر وقيل هو باطل اذ لا يتصور
الا في الاوصاف الطردية **٣١** ومن أنواع القلب جعل المعلول علة والعلة معلولا واذا أمكن ذلك تبين أن
لا علة فان العلة هى الموجبة والمعلول هو الحكم الواجب لها **٣٢** وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه
منها ما قدمنا عن الفخر الرازى وقال القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى
انه معارضة فانه لا يفسد العلة وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى والحق انه نوع معارضة اشترك فيه
الاصل والجامع فكان أولى بالقبول **٣٣**

٣٤ (الاعتراض السادس القول بالموجب) بفتح الحيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل قال في المحصول وحده
تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف انتهى **٣٥** قال الزركشى في البحر وذلك بان يظن المعلل
أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسئلة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم قال وهذا أولى من تعريف
الرازى له بموجب العلة لانه لا يختص بالقياس **٣٦** قال ابن المنير حدوده بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه وهو غير
مستقيم لانه يدخل فيه ما ليس منه وهو بيان غلط المستدل على ايجاب النية في الوضوء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في

عن لمسه فيه في نحو ظلمة
فعلم أن قوله عن مشاهدة
مكة ليس صلة الاخبار على
أنه الخبر عنه بل على أنه
مستند الاخبار
ويجوز جعل الفاء في قوله
فيكون في الاصل مجرد
العطف على قوله ينتهى
فيستغنى عن تكلف ما
يتفرع عليه والاخبار
عن مشاهدة مكة وما
بعده ملتبس (بخلاف) أى
بمخالفة (الاخبار عن) أمر
(مجتهد فيه) بأن يستند
الاخبار عنه الى الاجتهاد
فليس من التواتر لجواز
الغلط فيه وذلك (كاخبار
الفلاسفة بقدم العالم) فانه
عن اجتهاد فليس من التواتر
(و) الخبر (الاحاد) هذا
محل الكلام عليه وفي
قوله (وهو مقابل التواتر)
دفع لما يتوهم أنه ما رواه
واحد عن واحد وليس
لكذلك بل هو ما لم يبلغ
رواؤه عدد التواتر بل
أو بلغه وكان في الاصل
عن اجتهاد كما يقتضيه
كونه مقابل التواتر
(وهو) أى الآحاد الخبر
(الذى يوجب العمل)
بشرطه من العدالة
وغيرها أى يكون سببا في
وجوب العمل بمضمونه
كذلك (ولا يوجب) بنفسه
ايجابا عابدا (العلم) أى
حصول العلم بمضمونه على
الوجه السابق في التواتر
بأن لا يكون الراوى
الجامعة المذكورة بدليل
المقابلة وذلك بأن لا يوجب

العلم مطلقا أو يوجهه
لأعلى الوجه المذكور
كخبر النبي صلى الله عليه
وسلم **كأن أوجه**
بواسطة القرائن الزائدة
على القرائن التي لا ينفك
الخبر عنها عادة أو بواسطة
القرائن التي لا تنفك
حيث لم يكن الراوى
الجماعة المذكورة وانما لم
يوجب العلم عند انتفاء
القرائن مطلقا (لاحتمال
الخطأ فيه) عادة فان
راويه لم يبلغ مبلغا يمتنع
عادة وقوع الكذب
والتواطؤ عليه من مثله
في كل الطبقات أو بلغ
ذلك لكن لم يكن في الاصل
عن محسوس ومن أدلة
وجوب العمل بخبر
الآحاد أنه صلى الله عليه
وسلم كان يبعث الآحاد
الى القبائل والنواحي
لتبليغ الاحكام التي منها
وجوب الواجبات
وحرمه المحرمات ليعتقدوا
ذلك ويلتزموا العمل به
كما هو معلوم من سياق
تلك الاخبار فلو لا أنه
يجب العمل بخبرهم لم يكن
لبعضهم فائدة ولا يقدر
في هذا الرسم أن وجوب
العمل خارج عن حقيقة
الآحاد لأن ذلك لا ينافي
الرسم بل يحققه ولا أنه
حكم من أحكامه فيلزم
الدور لأن هذا الحكم أعم
منه فلا يتوقف تصوره
على تصوره نعم برده عليه
أنه لا يشمل خبر الفاسق

اربعين شاة فقال المعتز أقول بموجب هذا الدليل لكنه لا يتناول محل النزاع عندى كالمظنون (١) للمستدل
وليس قول بالموجب لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في العلة فتمام الحد أن يقال هو تسليم مقتضى الدليل مع بقاء
النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر ومن أنواع القول بالموجب أن يذكر المستدل احدي المقدمتين ويسكت
عن الأخرى ظنا منه أنها مسلمة فيقول الخصم بموجب المقدمة ويبقى على المنع لماعداها فهو منها أن يعتقد المستدل
تلازما بين محل النزاع وبين محل آخر فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أن ماثبت به الحكم في ذلك المحل
يستلزم ثبوته في محل النزاع فيقول المعتز بالموجب ومنع الملازمة * والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع
الى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن الدليل دلالة على محل النزاع * قال امام الحرمين وابن
السمعاني وهو سؤال صحيح اذا خرج مخرج الممانعة ولا بد في موجه من شرط وهو أن يسند الحكم الذي ينصب
له العلة الى شيء مثل قول الحنفى في ماء الزعفران ماء خالطه ظاهر والمخالطة لا تمنع صحة الموضوع فيقول المعتز
المخالط لا يمنع لكنه ليس بماء مطلق * قال في المنتحول الاصوليون يقولون تارة إن القول بالموجب ليس اعتراضا
وهو لعمري كذلك فانه لا يبطل العلة لانها اذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلا تنجرى وحكمها متفق عليه
أولى به واختلفوا هل يجب على المعتز ابداء سند القول بالموجب أم لا ف قيل يجب لقربه الى ضبط الكلام
وصونه عن الخط والافقدي يقول بالموجب على سبيل العناد وقيل لا يجب لانه قد وفي بما عليه وعلى المستدل الجواب
وهو أعرف بما أخذ مذهبه قال الأمدى وهو المختار *

(الاعتراض السابع الفرق) وهو ابداء وصف في الاصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو معدوم
في الفرع سواء كان مناسبا أو شها ان كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الاصل والفرع بأمر مشترك
بينهما فيبدى المعتز وصفا فارقا بينه وبين الفرع * قال في الحصول الكلام فيه مبنى على أن تعليل الحكم
بعلتين هل يجوز أم لا انتهى * وقد اشترطوا فيه أمرين (أحدهما) أن يكون بين الاصل والفرع فرق بوجه من
الوجود والالكان هو هو وليس كما انفرد الاصل بوصف من الاوصاف يكون مؤثرا مقتضيا للحكم بل قد يكون
ملغى للاعتبار بغيره فلا يكون الوصف الفارق قادحا (والثاني) أن يكون قاطعا للجمع بين أن يكون أخص من
الجمع فيقدم عليه أو مثله فيعارضه قال جمهور الجدلين في حده الفرق قطع الجمع بين الاصل والفرع اذ اللفظ
أشعر به وهو الذى يقصد منه * وقال بعضهم حقيقة المنع من الالحاق بذكر وصف في الفرع أو في الاصل
قال امام الحرمين والاستاذ ابو اسحق ان الفرق ليس سؤالا على حياله وانما هو معارضة الاصل بمعنى أو معارضة
العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة وهو سؤال صحيح كما اختاره امام الحرمين وجهور المحققين من
الاصوليين والفقهاء قال امام الحرمين ويعترض على الفارق مع قبوله في الاصل بما يعترض به على العلة المستقلة *
(الاعتراض الثامن الاستفسار) وقد قدمه جماعة من الاصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى
اللفظ ان كان غريبا أو مجملا ويقع بهل أو الهمة أو نحوها مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول
عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع اذا لم يكن متحققا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد
يرجع المخالف الى الموافقة عند أن يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل الابعديان اشتغال اللفظ على اجمال أو غرابة
فيقول المعتز أولا اللفظ الذى ذكره المستدل مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل
التفسير * وحكى الصفي الهندي أن بعض الجدلين أنكر كونه اعتراضا لان التصديق فرع دلالة الدليل على
المتنازع فيه * قال بعض أهل الاصول ان هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها وليس من جنسها

(١) قوله عندى كالمظنون هكذا فيما تبين لى من خط كاتب الاصل الذى بأيدينا بعد امان النظر وادمان
الفكر فانه كان قد لعب قلعه فيها بحيث لا يترأى منهما الاسود على بياض والى الله المشتكى وهو المستعان

ونحوه مع أنهم من الآحاد
الا أن يجاب بأن المراد
ما يوجب العمل في الجملة
أو اذا وجدت العدالة
أو حيث لا مانع فيشملة
(وينقسم) أي (الآحاد

الى قسمين مسند ومرسل)

وينحصر فيهما ان دخل
المنقطع والمعضل في
المرسل على ما يأتي
(فالمسند ما) أي آحاد
(اتصل اسناده) ظاهرا
(بأن صرح بروايه كلهم)
وقد فسر الاسناد تارة
بمحكاة طريق المتن أي
وهي الرجال الناقلون
والمتن هو غاية ما ينتهي
اليه الاسناد من الكلام

وتارة بأنه الطريق الموصلة
الى المتن وفهم من قولنا
ظاهرا ان الانقطاع الخفي
كعنقبة المدلس والمعاصر

الذي لم يثبت لقيه لا يخرج
الحديث عن كونه مسندا
واعترض هذا التعريف
بأن المسند اسم مفعول
من أسند ومن لا يعرف
المصدر لا يعرف اسم
المفعول من ذلك المصدر
فكان الواجب تعريف
الاسناد أولا ثم تعريف
المسند به ويجاب بأن مثل
هذا تعريف لفظي
فالمخاطب به من عرف
معنى الاسناد ولم يعرف
أن المسند وضع لاسناد
اصطلاحا (والمرسل في)
اصطلاح الاصوليين
والفقهاء (ما) أي آحاد
(لم يتصل اسناده) ظاهرا

اذ الاعتراض عبارة عما يחדش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القيل *

(الاعتراض التاسع فساد الاعتبار) أي انه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الاجماع
أو كان الحكم مما لا يمكن اثباته بالقياس أو كان تركيه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب * وخص فساد الاعتبار
جماعة من أهل الاصول بمخالفته للنص وهذا الاعتراض مبني على أن خبر الواحد مقدم على القياس وهو الحق
وخالف في ذلك طائفة من الحنفية والمالكية فقدموا القياس على خبر الواحد

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه (الاول) (١) الطعن في سند النص ان لم يكن من الكتاب أو السنة المتواترة
أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل أو بيان أن المراد به غير ظاهره أو أن مدلوله لا ينافي حكم القياس أو
المعارضة له بنص آخر حتى يتساقطا ويصح القياس أو أن القياس الذي اعتمده أرجح من النص الذي
عورض ويقيم الدليل على ذلك *

(الاعتراض العاشر فساد الوضع) وذلك بابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص بأن
يبين المعارض أن الجامع الذي ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد
لا يثبت به النقيض وذلك بأن يكون أحدهما مضيقا والآخر موسعا أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا أو أحدهما
اثباتا والآخر نفيا * والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذي قبله أن فساد الاعتبار أعظم من فساد الوضع
فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار والعكس وجعلهما أبواسحق الشيرازي واحدا وقال ابن برهان هما شيان من
حيث المعنى لكن الفقهاء افرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص وقيل فساد
الوضع هو اظهار كون الوصف ملاما للنقيض الحكم مع اتحاد الجهة ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتزيلها منزلة
تعدد الاوصاف وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل اذ هو عند فرض اتحاد
الجهة خروج عن فساد الوضع الى القدح في المناسبة قال ابن السمعاني وذكر أبو زيد ان هذا السؤال لا يرد
الا على الطرد والطردي ليس بحجة وقيل هو أقوى من النقيض لان الوضع اذا فسد لم يبق الا الانتقال والنقض
يمكن الاحتراز منه * وقال الاصفهاني في شرح المحصول هو مقبول عند المتقدمين ومنعه المتأخرون اذ لا توجه له
لكونه خارجا عن المنع والمعارضة * وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعارض *

(الاعتراض الحادي عشر المنع) قال ابن السمعاني الممانعة أرفع سؤال على العلل وقيل أساس المناظرة وهو
يتوجه على الاصل من وجهين (أحدهما) منع كون الاصل معللا لان الاحكام تنقسم بالاتفاق الى ما يعلل الى
ما لا يعلل فمن ادعى تعليل شيء كلف بيانه * قال امام الحرمين انما يتوجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريرا
فان الفرع في العلة المحررة يرتبط بالاصل * قال الكيا هذا الاعتراض باطل لان المعلل اذا أتى بالعلة لم يكن
لهذا السؤال معنى (الثاني) منع الحكم في الاصل * واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضي انقطاع المستدل أم
لا فقيل انه يقتضي انقطاعه وقيل انه لا يقتضي ذلك وبه جزم امام الحرمين والكيا الطبري قال ابن برهان انه
المذهب الصحيح المشهور بين النظار واختاره الآمدي وابن الحاجب * وقيل ان كان المنع جليا فهو انقطاع
وان كان خفيا فلا واختاره الاستاذ أبو اسحق * وقيل يتبع عرف البلد الذي وقعت فيه المناظرة فان الجدل
مراسيم فيجب اتباع العرف وهو اختيار الغزالي * وقيل ان لم يكن له مدرك غير جاز واختاره الآمدي
(٢) الاعتراض الثاني عشر التقسيم * وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر مسلم واللفظ
محمّل لهما غير ظاهر في أحدهما * قال الآمدي وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعا والآخر مسلما بل قد
يكونان مسلمين لكن الذي يرد على أحدهما غير الذي يرد على الآخر اذ لو اتحد الذي يرد عليهما لم يكن للتقسيم

(١) كذا بالاصل بالتعبير هنا بالاول وعدم التعبير فيما بعده بالثاني والثالث والرابع والخامس والسادس فلعل
أصل المؤلف اما فحرفه بعض الناسخين بالاول والخطب فيه سهل

(بأن أسقط بعض روايته)
واحدًا كان أو أكثر
كان الراوى المرسل له
تابعين كبار التابعين
أو من صغارهم أو غير
تابعين ممن بعده أو صحابيا
بأن أسقط الواسطة بينه
وبين النبي صلى الله عليه
وسلم كما يؤخذ من مفهوم
قوله الاتي فان كان
من مراسيل غير الصحابة
ومن صريح قول
الشارح الاتي امام مراسيل
الصحابة الى اخره وفي
شرح مسلم وأما المرسل
فهو عند الفقهاء وأصحاب
الاصول والخطيب
البغدادى وجماعة من
المحدثين ما انقطع اسناده
على أى وجه كان انقطاعه
فهو عندهم بمعنى المنقطع
وقال جماعة من المحدثين
وأكثرهم لا يسمى
مرسلا الا ما أخبر به
التابعي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم اه
وفسر المنقطع قبل ذلك
بقوله وأما المنقطع فهو المالم
يتصل اسناده على أى وجه
كان انقطاعه فان
كان الساقط رجلين
فاكثر فهو أيضا يسمى
معضلا بفتح الضاد المعجمة
انتهى لكن مقتضى منافي
جمع الجوامع كمختصر
ابن الحاجب وغيرهما
من حد المرسل بأنه قول
غير الصحابي قال النبي
صلى الله عليه وسلم مستقطا
للواسطة بينه وبين

معنى ولا خلاف في انه لا يجوز كونهما ممنوعين لان التقسيم لا يفيد * وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان
ابطال أحد محتمل كلام المستدل لا يكون ابطاله اذ لعله غير مراده * مثاله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد
سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعارض ما المراد بكون تعذر الماء سببا للتيمم هل تعذر الماء مطلقا
أو تعذره في السفر أو المرض الأول ممنوع وهو حاصله انه منع بعد تقسيم فأتى فيه ما تقدم في صريح المنع من كونه
مقبولا أو مردودا موجبا لانقطاع أو غير موجب *

وجوابه ان يعين المستدل ان اللفظ موضوع له ولو عرفا أو ظاهرا *

(الاعتراض الثالث عشر) اختلاف الضابط بين الاصل والفرع لعدم الثقة بالجامع كقولهم في شهود
القصاص تسببوا للقتل عمدا فلزمهم القصاص زجر الهم عن التسبب كالمكره فالمشترك بين الاصل والفرع انما
هو في الحكمة وهي الزجر والضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها
وضابط الفرع يحتمل ان يكون مساويا لضابط الاصل في الافضاء الى المقصود وأن لا يكون ■

وجوابه ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطا عرفا أو ببيان المساواة في الضابط *

(الاعتراض الرابع عشر) اختلاف حكمي الاصل والفرع قيل انه قاذح لان شرط القياس مماثلة الفرع
للاصل في علته وحكمه فاذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة وذلك كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها
قياسا على اثباتها في مالها *

(الاعتراض الخامس عشر) منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الاصل موجودا في الاصل فضلا أن
يكون هو العلة * مثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سباعا فلا يقبل جلده الدباغ كالتحزير فيقول
المعارض لا نسلم أن التحزير يغسل من ولوغه سباعا * والجواب عن هذا الاعتراض بانبات وجود الوصف في
الاصل بما هو طريق ثبوت مثله ان كان حسيافا لحس وان كان عقليا فبالعقل وان كان شرعيا فالشرع ■

(الاعتراض السادس عشر) منع كون الوصف المدعى عليه علة قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وهو من
أعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لأدى الى اللعب في التمسك بكل طردى انتهى ■
ومثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سباعا فلا يقبل جلده الدباغ معللا بكونه يغسل من ولوغه *
وجوابه بانبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة سابقا *

(الاعتراض السابع عشر) القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما تقدم من أن المناسبة
تتخير بالمعارضة * وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا أو تفصيلا *

(الاعتراض الثامن عشر) القدح في افضاءه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم * مثاله أن يقال في علة
تحريم مصاهرة المحارم على التأييد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب * ووجه المناسبة أنه يفضى الى رفع الفجور
وتقريره أن رفع الحجاب وتلاقى الرجال والنساء يفضى الى الفجور وانه يرتفع بتحريم التأييد اذ يرتفع الطمع
المفضى الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعارض لا يفضى الى ذلك بل بسد باب النكاح
أفضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت منه اذ قوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور *
وجوابه ببيان الافضاء اليه بأن يقول في هذه المسئلة التأييد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام
يصير كالامر الطبعي *

(الاعتراض التاسع عشر) كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود * وجوابه بالاستدلال على كونه
ظاهرا كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك *

(الاعتراض العاشر عشرين) كون الوصف غير منضبط بالحكم والمصالح مثل الخرج والمشقة والزجر فانها
أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الاشخاص والزمان والاحوال * وجوابه بتقرير

الانضباط إما بنفسه أو بوصفه *

(الاعتراض الحادى والعشرون المعارضة) وهى الزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما فى الحكم اثباتاً أو نفيًا كذا قال الاستاذ أبو منصور * وقيل هى الزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره وهى من أقوى الاعتراضات وهى أهم من اعتراض النقض فكل نقض معارضة ولا عكس كذا قيل * وفيه نظر لان النقض هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة * وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الأصول والجدل وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح * واختلف القائلون بها فى الثابت منها فقليل أنما ثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى *

والمعارضة تنقسم الى ثلاثة أقسام معارضة فى الأصل ومعارضة فى الفرع ومعارضة فى الوصف * أما المعارضة فى الأصل فبأن يذ كر علة أخرى فى الأصل سوى العلة التى علل بها المستدل وتكون تلك العلة معدومة ويقول أن الحكم فى الأصل إنما كان بهذه العلة التى ذ كرها المعارض لا بالعلة التى ذ كرها المستدل * قال ابن السمعاني والصفى الهندي وهذا هو سؤال الفرق وذ كر بعض أهل الأصول أنه لا فرق بين أن تكون العلة التى يذ كرها المعارض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم أو غير مستقلة بل هى جزء علة ذ كر بادة الجراح فى القتل العمدا العدوان فى مسئلة القتل بالثقل وهذا اذا كانت العلة التى جاء بها المعارض مسلبة من خصمه أو محتملة احتمالاً راجحاً أما اذا تعارضت الاحتمالات فقليل يرجح وصف المستدل وقيل وصف المعارض وقيل لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكم المحض * ثم اختلفوا مع عدم الترجيح هل تقتضى هذه المعارضة ابطال دليل المستدل أم لا على قولين حكاهما الاستاذ أبو منصور * ثم اختلفوا هل يجب على المعارض بيان انتفاء الوصف الذى عارض به الأصل عن الفرع على أقوال (الاول) أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين ثبوته فى الفرع ليصح إلحاقه والابطال الجمع (الثانى) أنه يجب على المعارض البيان لان الفرق لا يتم الا بذلك (الثالث) أنه ان قصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه ذلك والام يجب وهو اختيار الامدى وابن الحاحب وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف فى الأصل أو بمنع المناسبة أو منع الشبهان أثبتة بأحدهما لان المعارضة لا تتم من المعارض الا اذا كان الوصف الذى عارض به فى الأصل مناسباً أو مشابهاً اذ لو كان طريداً لم تصح المعارضة أو بمنع كون الوصف الذى أبداه المعارض ظاهراً أو بمنع كونه منضبطاً أو ببيان إلغاء الوصف الذى وقعت به المعارضة أو ببيان رجوعه الى عدم وجود وصف فى الفرع لا الى ثبوت معارض فى الأصل *

وأما المعارضة فى الفرع فهى أن يعارض حكم الفرع بما يقتضى نقيضه أو ضده بنص أو إجماع أو بوجود مانع أو بفوات شرط فيقول ما ذ كرتم من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده بنص هو كذا أو إجماع على كذا أو بوجود مانع لما ذ كرتم من الوصف أو بفوات شرط له * وقد قبل هذا الاعتراض أعنى المعارضة فى الفرع بعض أهل الأصول والجدل ونفاه آخرون فقالوا ان دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت قال الصفى الهندي وهو ظاهر الادعاء اذا كانت المعارضة بفوات شرطية

وأما المعارضة فى الوصف فهى على قسمين (أحدهما) أن يكون بضد حكمه (والثانى) أن يكون فى عين حكمه مع تعذر الجمع بينهما * مثال الاول أن يقول المستدل فى الوضوء أنها طهارة حكمية فتفتقر الى النية قياساً على التيمم فيقول المعارض طهارة بالماء فلا تنفقر الى النية قياساً على إزالة النجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح * ومثال الثانى أن يقول المعارض نفس هذا الوصف الذى ذ كرته على خلاف ما تريد ثم يوضح ذلك بما يكون محتملاً (الاعتراض الثانى والعشرون) سؤال التعدي وهو أن يعين المعارض فى الأصل معنى غير ما عينه المستدل ويعارضه به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذلك ما عللت به أنا متعدى الى فرع

الذى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك فى الصحاح (فان كان) المرسل (من مراسيل غير الصحابة رضى الله عنهم) بأن كان المرسل له غير صحابى (فليس بحجة) وفاقاً للاكثر منهم الشافعى والقاضى الباقلانى وعزاه الامام مسلم فى صدر صحيحه لاهل العلم بالاجبار. وقال ابن عبد البر هو قول أهل الحديث قال ابن الصلاح انه المذهب الذى استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الاثر (لاحتمال أن يكون الساقط) من رواته (مجروحاً) أى متصفاً بما يخل بعبد الله قال فى شرح جمع الجوامع وان كان صحابياً لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قاذح انتهى ويشكل عليه قوله الا أن لان الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم فى رواية ولا شهادة وعدم تسمية المروى عنه لا يستلزم تعديله لانه قد يروى عن غير عدل وقد يخفى عليه جرح من ظنه عدلاً ولو سماه اطلع غيره على جرحه فان جعلت العلة هذا المجموع لم يشك القبول فى نحو قول الشافعى اخبرنى الثقة (الامراسيل)

من عرف من عاداته انه
لا يروى الا عن عدل
كمراسيل (سعيد بن المسيب)
بفتح الياء المشددة في الاكثر
عند المحققين من الحديثين
(من التابعين) جمع تابع
بمعنى التابعى وهو من لقي
الصحابى واعتمد في جمع
الجوامع اشتراط اطالة
الاجتماع في صدق اسم
التابعى والصحابى من
اجتمع مؤمنا بمحمد صلى
الله عليه وسلم ولو لحظة ومات
على ذلك وفيه كلام لا يحتمله
هذا المختصر (رضى الله
عنه) فانه (أسقط الصحابي)
الواسطة بينه وبين النبي
صلى الله عليه وسلم
(وعزاها) أى نسب تلك
المراسيل (لنبي) صلى الله
عليه وسلم (فهي حجة فانها)
أى لاجل انها (فتشت)
ولما كانت مفتشة عنها
لامفتشة قال (أى فتش
عنها) أى عن حالها اذ
المفتش عنه هو المجهول
وهو حالها من الاسناد
والارسل لانفسها فانها
معلومه ابتداء وفي القاموس
الفتش كالتفكير
والتفتيش طلب بحث
انتهى (فوجدت مسانيد)
حكايا رواها له الصحابي
الذى أسقطه (أى ترك)
ذكره (عن النبي صلى الله
عليه وسلم) متعلق برواها
والصحابى عدل واسقاط
العدل كذكره وفي هذا
الصنيع اشعار بان سبب
الحاجة الى التفقش مع

آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر وذلك كأن يقول المستدل بكر فجاز اختيارها كالصغيرة
فيقول المعارض البكرة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعدالى الثيب الصغيرة وقد اختلفوا في
قبول هذا ابطال الاعتراض فقبله البعض وورده البعض وأدرجه الصنفى الهندى في اعتراض المعارض
في الاصل

وهو جوابه ابطال ما عترض به وحذفه عن درجة الاعتبار واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه
لا أثر لما أشار اليه المعارض من التسوية في التعدية أو لا يجب فقال الاكثرون لا يجب وقال بعض أهل الاصول يجب
(الاعتراض الثالث والعشرون) سؤال التركيب وهو أن يقول المعارض شرط حكم الاصل أن لا يكون
ذا قياس مركب وهو قسمان مركب الاصل ومركب الوصف * ومرجع الاول منع حكم الاصل أو منع العلة
ومرجع الثانى منع الحكم أو منع وجود العلة في فرع * وقد اختلفوا في قبوله فبعضهم قبله وبعضهم رده
(الاعتراض الرابع والعشرون) منع وجود الوصف المعال به في الفرع كأن يقول المستدل في أمان العبد
أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعارض لا نسلم أن العبد أهل للامان * وجوابه
بيان ما يثبت أهليته من حس أو عقل أو شرع وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجا فيما تقدم
(الاعتراض الخامس والعشرون) المعارضة في الفرع وقد تقدم بيانه في الاعتراض الحادى والعشرين
(الاعتراض السادس والعشرون) المعارضة في الوصف وقد تقدم بيانه أيضا في الاعتراض الحادى والعشرين
وانما ذكرناها ههنا وهناك لان كثيرا من أهل الاصول والجدل جعلوا المعارضة في الاصل اعتراضا
والمعارضة في الفرع اعتراضا والمعارضة في الوصف اعتراضا وبعضهم جعل الثلاث المعارضات اعتراضا
واحدا ولا مشاحة في مثل ذلك فهو مجرد اصطلاح

(الاعتراض السابع والعشرون) اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كأن يقول المستدل يحسد
اللائط كما يحسد الزانى لانهما (١) ايلاج محرم شرعا مشتهى طبعيا فيقول المعارض المصلحة في تحريمهما
مختلفة ففي الزنا منع اختلاط الانساب وفي اللواط دفع رذيلة اللواط وحاصله معارضة في الاصل ببدء
خصوصية ولهذا أدرجه بعضهم في اعتراض المعارضة في الاصل وبعضهم جعله اعتراضا مستقلا * وجوابه
بالغاء الخصوصية

(الاعتراض الثامن والعشرون) أن يدعى المعارض المخالفة بين حكم الاصل وحكم الفرع وهو اعتراض
متوجه الى المقدمة القائلة فيوجد الحكم في الفرع كما وجد في الاصل * وحاصل هذا أن دعوى المعارض
للمخالفة اما أن تكون بدليل المستدل فيرجع الى اعتراض القلب أو بغيره فيكون اعتراضا خاصا خارجا
عماتقدم وقد جعله بعضهم مندرجا فيما تقدم

(وهنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات)

اختلفوا هل يلزم المعارض أن يورد الاسئلة مرتبة بعضها مقدم على البعض اذا أورد أسئلة متعددة أم لا يلزمه
ذلك بل يقدم ما شاء ويؤخر ما شاء فقال جماعة لا يلزمه الترتيب * وقال آخرون يلزمه لانه لو جاز ايرادها على
أى وجه اتفق لادى الى التناقض كالجاء بالمتع بعد المعارضة أو بعد النقض أو بعد المعارضة (٢) فانه تمتنع لانه
منع بعد تسليم وانكار بعد اقرار * قال الآمدى وهذا هو المختار * وقيل ان اتحد جنس السؤال كالنقض
والمعارضة والمطالبة جاز ايرادها من غير تركيب لانها بمنزلة سؤال واحد فان تعددت أجناسها كالمنع مع المطالبة ونحو
ذلك لم يجوز حكاه الآمدى عن أهل الجدل وقال اتفقوا على ذلك ونقل عن أكثر الجدلبيين أنه يقدم المنع ثم المعارضة

(١) أى اللواط والزنا المدلول عليهما باللائط والزانى
(٢) كذا بالاصل والصواب أو بالنقض بعد المعارضة

ونحوها ولا يعكس هذا الترتيب والالزام لأنكار بعد الاقرار * وقال جماعة من المحققين منهم (١) الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولاً لأنه إذا لم يثبت أن كان القياس لم يدخل في جملة الأدلة ثم بالقواعد لأنه لا يلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحاً ثم إذا بدأ بالمنع فالأولى أن يقدم منع وجود الوصف في الفرع لأنه دليل الدعوى ثم منع ظهوره ثم منع انضباطه ثم منع كونه علة في الأصل فإذا فرغ من المنوع شرع في القواعد فيبدأ بالقول بالموجب لوضوح مأخذه ثم بفساد الوضع ثم بالقدح في المناسبة ثم بالمعارضة * وقال الأكثر من القدماء كإحكاة عنهم أبو الحسن السبيلي في أدب الجدل إنه يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل لأنه إذا كان ممنوعاً لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعاً أو مسلماً ولا كون الأصل معللاً لتلك العلة أو بغيرها ثم يطالبه باثبات الوصف في الفرع ثم باطراد العلة ثم بتأثيرها ثم بكونه غير فاسد الوضع ثم بكونه غير فاسد الاعتبار ثم بالقلب ثم بالمعارضة * وقال جماعة من الجدلين والاصوليين أن أول ما يبدأ به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الأصل ثم منع وجود العلة في الأصل ثم منع علية الوصف ثم المطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وانضباطه وكون الحكم غير صالح للإفضاء إلى ذلك المقصود ثم التقض والكسر ثم المعارضة والتعديدية والتركيب ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه حكم الأصل ثم القلب ثم القول بالموجب * وقد قدمنا قول من قال إن جميع الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة فقد تم الدليل وحصل الغرض من اثبات المدعى ولم يبق للمعتز مجال فيكون ما سواهما من الأسئلة باطلاً فلا يسمع لأنه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلا باقامة الدليل على جميع المقدمات وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها *

(الفائدة الثانية) في الانتقال عن محل النزاع إلى غيره قبل تمام الكلام فيه * منعه الجمهور لأننا لو جوزناه لم يتأت الحام الخصم ولاظهار الحق لأنه ينتقل من كلام إلى كلام ثم كذلك إلى المآل النهائية له فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو اظهار الحق وإفحام المخالف له وهذا إذا كان الانتقال من المستدل * وأما إذا كان من السائل بأن ينتقل من سؤاله قبل تمامه ويقول ظننت أنه لازم فبان خلافه فكنوني من سؤال آخر فقال بعضهم الأصح أنه يمكن من ذلك إذا كان انحداراً من الأعلى إلى الأدنى فإن كان ترقياً من الأدنى إلى الأعلى كما لو أراد الترقى من المعارضة إلى المنع لم يمكن من ذلك لأنه يكذب نفسه وقيل يمكن لأن مقصوده الارشاد *

(الفائدة الثالثة) في الفرض والبناء * قالوا إنه يجوز للمستدل في الاستدلال ثلاث طرق (الأولى) أن يدل على المسئلة بعينها (والثانية) أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها (والثالثة) أن يبني المسئلة على غيرها * فإن استدلل عليها بعينها فواضح وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها جاز لأنه إذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها ثبت في الباقي بالإجماع وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسئلة لم يجز وأما إذا أراد أن يبني المسئلة على غيرها فاما أن يبينها على مسألة أصولية واما أن يبينها على مسألة قروعية وعلى التقديرين أما أن يكون طريقها واحدة أو مختلفة فإن كانت واحدة جاز وإن كانت مختلفة لم يجز وهذا قول جمهور أهل الجدل * وقال ابن فورث لا يجوز الفرض والبناء لأن حق الجواب أن يطابق السؤال * وقال إمام الحرمين أما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف * قال والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها * وحاصله أن ظهر انتظام العلة العامة في صورتين كان مستحسناً ولا كان مستهجناً وفائدته كون العلة قد تحق في بعض الصور وتظهر في بعض أخرى فالفاوت بالأولية خاصة والعلة واحدة *

(الفائدة الرابعة) في جواز التعلق بمناقضات الخصوم قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز اثبات المذهب بالإبدليل

(١) أي من الجدلين

قوله أنه اسقط الصحابي احتمال أن يكون رواها له غير الصحابي بأن يكون بينه وبين الصحابي واسطة حتى لو علم أن الساقط ليس الا صحابياً فالوجه أنه يحتاج به من غير حاجة إلى تفتيش ولا إلى علم عنه كما هو المناسب للتعليل الآتي في مرسل الصحابي بل لا فرق في المعنى حينئذ بل هذا أولى بالقبول لأن الفرض أنه علم أن اسقاط فيه ليس الا صحابياً بخلاف ذلك فإنه يحتمل سقوط غير الصحابي أيضاً كما يعلم مما يأتي فيه ويفرق بين هذا وما تقدم في قوله وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون من طرائقه قادح باحتمال توسط غير الصحابي أيضاً هناك لأنها فائتأمل (وهو) أي ذلك الصحابي الذي رواها له (في الغالب) من تلك المراسيل أو من الأحوال أو الأزمان فيها وهو متعلق بالنسبة (صهره) أي (ابن زوجته) لا زوج بنته فإن الظهر يتناول كلامهم ما هو (ابن هزيمة) رضي الله تعالى عنه ويستتي أيضاً كما اشرنا إليه مراسيل أخرى يحتاج بها مذكورة في الأصل وغيره (أما مراسيل الصحابة رضي الله تعالى عنهم) (بأن) يروى

شرعى ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة فذهب جماعة الى جوازه من حيث ان المقصود من الجدل تضيق الامر على الخصم بهوذ كرا القاضى تفصيلا حسنا فقال ان كانت المناقضة عائدة الى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل وصحتها فلا يجوز التعلق بها ولا اجاز *

(الفائدة الخامسة) في السؤال والجواب قال الصيرفي السؤال اما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أو عن العلة واما استفهام عن الادلة أى التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه وسبيل الجواب أن يكون اخبارا مجردا ثم الاستدلال ثم طرد الدليل ثم السائل في الابتداء اما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به ثم اما أن يعلم صحته فسؤاله لا معنى له واما أن لا يعلم فسؤاله راجع الى الدليل * والحاصل أن من أنكر الأصل الذى يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى لان الذى أحوجه الى المسئلة هو الخلاف فاما اذا كان الخلاف في الشاهد فالسؤال عنه أولى *

(الفصل السابع في الاستدلال) وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس لا يقال هذا من تعريف بعض الانواع بعض وهو تعريف بالمساوى في الجلاء والخفاء بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم لانه قد سبق العلم بالنص والاجماع والقياس واختلفو في أنواعه فقيل هي ثلاثة (الاول) التلازم بين الحكيم من غير تعيين علة والا كان قياسا (الثاني) استحباب الحال (الثالث) شرع من قبلنا * قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسله وسنفر دل كل واحد من هذه الانواع بحثا ونلحق بها فوائد لاتصالحها بوجه من الوجوه *

(البحث الاول في التلازم) وهو أربعة اقسام لان التلازم انما يكون بين حكيم وكل واحد منهما اما مثبت أو منفي وحاصله اذا كان تلازما تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلقا للزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس * وخلاصة هذا البحث يرجع الى الاستدلال بالاقضية الاستثنائية والاقترانية قال الامدى ومن أنواع الاستدلال قوله وجد السبب والمانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لاتقاء مدركه * ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضرورتها انتهى . فليرجع في هذا البحث الى ذلك الفن * واذا كان هذا لايجرى الا فيما فيه تلازم أو تناف فالتلازم اما أن يكون طردا أو عكسا أى من الطرفين أو طردا لا عكسا أى من طرف واحد وانتافي لا بد أن يكون من الطرفين لكنه اما أن يكون طردا وعكسا أى اثباتا ونفيا واما طردا فقط أى اثباتا واما عكسا فقط أى نفيا (الاول) المتلازمان طردا وعكسا وذلك كالجسم والتأليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا لايجرى فيه التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا (الثاني) المتلازمان طردا فقط كالجسم والحادث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد فهذا لايجرى فيه التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجرى فيه التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا (الثالث) المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث وجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فتكون حادثة واجبة البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذا لايجرى فيه التلازم بين الثبوت والنفي وبين النفي والثبوت طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاءه ولو وجب بقاءه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فلا يجب بقاءه ولو لم يجب بقاءه فلا يكون حادثا (الرابع) المتنافيان طردا لا عكسا أى اثباتا لانفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شئ هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذى لا يتجزأ وهذا لايجرى فيه التلازم بين الثبوت والنفي طردا وعكسا أى من الطرفين فيصدق كلما كان جسما لم يكن

صحابى عن صحابى) أى
يسمع منه مثلا مرويه
(عن النبي صلى الله عليه
وسلم) (ثم) اذارواه لغيره
(يسقط الصحابى) الثانى
مثلا وهو الواسطة بينه
وبين النبي صلى الله عليه
وسلم (فحجة) أى فهو حجة
(لان) الظاهر أنه يروى عن
صحابى اخر وهذا يفارق
مرسل الصحابى مرسل
التابعى اذ ليس الظاهر انه
يروى عن الصحابى وان سلم
فما هنا أظهر وأقرب والاكثر
من العلماء السلف والخلف
ان (الصحابة كلهم عدول)
فلا يبحث عن عدالته في
رواية ولا شهادة فيكون
الساقط عدلا واسقاط
العدل كذكره وانما صور
مراسيل الصحابة بان يروى
صحابى عن صحابى ولم يصوره
بقول الصحابى قال النبي
صلى الله عليه وسلم كما عبروا
بذلك في تفسير مرسل غير
الصحابى لان هذا ظاهر في
السمع من النبي صلى الله
عليه وسلم فهو من قبيل
المسندون المرسل على
الصحيح (والنعنة) مصدر
عن الحديث يعننه اذا
رواه بلفظ فلان أى الرواية
بلفظ عن فلان (بان يقال
حدثنا فلان عن فلان)
واته (الى آخره) أى
آخر ما يذكره القائل
أى اود كر زيادة على
ذلك من غير بيان
للحديث والاخبار والسمع
(تدخل على الاسناد)

قديمًا وظلما كان قديما كان جسما (الخامس) المتنافيان عكسا أي نفيًا كالأساس والحلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يتخلل وقد يجتمعان في كل ماله أساس قد يتخلل بوجه آخر وهذا يجري فيه تلازم النفي والاثبات طردا وعكسا فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو مختل وكل ما لم يكن مختلا فليس له أساس ولا يصدق كل ما كان له أساس فليس بمختل وكل ما كان مختلا فليس له أساس * وما قدمنا عن الآمدى أن من أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب الخ هو أحد الأقوال لاهل الأصول وقال بعضهم أنه ليس بدليل وإنما هو دعوى دليل فهو بمثابة قولهم وجد دليل الحكم فيوجد الحكم لا يكون دليلا ما لم يعين وإنما الدليل ما يستلزم المدلول وقال بعضهم هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول والصواب القول الاول أنه استدلال لدليل ولا مجرد دعوى * واعلم أنه يرد على جميع أقسام التلازم من الاعتراضات السابقة جميع ما تقدم ماعدا الاعتراضات الواردة على نفس العلة *

(البحث الثاني الاستصحاب) أي استصحاب الحال لا مروجى أو عدمى عقلى أو شرعى * ومعناه ان ما ثبت في الزمان الماضي فالأصل بقاء * في الزمان المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك لا مالم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلاني قد كان في الماضي وكلما كان في الماضي ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء قال الخوارزمي في السكافي وهو آخر مدار الفتوى فان المفتى اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ثم في القياس فان لم يجد فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات فان كان التردد في زواله فالأصل بقاء * وان كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته انتهى * واحتلفو اهل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال (الاول) أنه حجة وبه قالت الحنابلة وانما المالكية وكثر الشافعية والظاهرية سواء كان في النفي أو الاثبات وحكاها ابن الحاجب عن الاكثرين (الثاني) أنه ليس بحجة واليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين كما في الحسين البصري قالوا لان الثبوت في الزمان الاول يفقر الى الدليل فكذلك في الزمان الثاني لانه يجوز أن يكون وأن لا يكون وهذا خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيات فان الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك ولم يجر العادة به في الشرعيات فلا تلحق بالحسيات ومنهم من نقل عنه تخصيص النفي بالامر الوجودى ومنهم من نقل عنه الخلاف مطلقا * قال الصفي الهندي وهو يقتضى تحقق الخلاف في الوجودى والعدمى جميعا لكنه بعيد اذ تفاربعهم تدل على أن استصحاب عدم الأصل حجة قال الزركشى والمنقول في كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح للرفع والدفع وقال أكثر المتأخرين منهم أنه حجة لابقاء ما كان ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن (١) (الثالث) أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل فانه لا يكلف الا ما يدخل تحت مقدوره فاذا لم يجد دليلا سواء جازله اتمسك ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلا على هذا لان التمسك بالاستصحاب لا يكون الا عند عدم الدليل (الرابع) انه يصلح حجة للدفع لا للرفع واليه ذهب أكثر الحنفية قال الكيا ويعبرون عن هذا باستصحاب الحال صالح لابقاء ما كان على ما كان حالة على عدم الدليل لاثبات أمر لم يكن وقد قدمنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم (الخامس) أنه يجوز الترجيح به لا غير نقله الاستاذ ابو اسحق عن الشافعى وقال انه الذى يصح عنه لانه يحتج به (السادس) أن

(١) بعد هذا في الأصل الذى يبين انما نضمه فلا يثبت من أقاربه الثالث أنه حجة على المجتهد الظاهر هو بقاءها صلح حجة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يثبت من أقاربه اه مقابلا عليه حرفا محرف ولا يخفى أن العبارة هكذا مع ما فيها من التخليط الفاحش والتكرار فيها تحريف ونقص وبعد التأمل الكثير والبحث في كتب الأصول التى عندنا ظهر لنا أن غرضه التمثيل بالمفقود بدلالة التفرعين اللذين فيها فعل أصل المؤلف هكذا كما في المفقود فالأصل وهو بقاء ما حيا يصلح حجة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن فلا يثبت من أقاربه وهذا جهل المستطيع في هذه العبارة والله أعلم

المتصل (أى) تدخل (على حكمه) وهو قبوله والعمل به يعنى تجامعه ولا تنافيه (فيكون الحديث المروى بها) أى بالنعنة داخل (في) حكم الحديث (المسند) المروى بغيرها بما يشعر بنحو التحديث من القول والعمل به (لا) في حكم الحديث (المرسل) من رده وعدم العمل به وإنما كان في حكم المسند لا المرسل (لاتصال سنده) بالتصريح بجميع رواته (في الظاهر) لانه الظاهر من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذى عليه العمل وقول الجماهير من أهل الحديث والفقهاء والأصول لكن بشرط أن يكون المعنى بكسر العين غير مدلس وان يمكن لقاء بعض المعنيين بعضها في اشتراط ثبوت اللقاء خلاف ذهب جمع منهم البخارى الى اشتراطه قال النووي وهو الصحيح (واذا قرأ الشيخ الحديث من حفظه أو كتابه املاء أو لا (وغيره يسمعه) ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته (يجوز للراوى) أى لمن اراد روايته ما قرأه الشيخ عنه ممن سمعه (ان يقول حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو أخبرنا أو أنبأنا أو

وسمعت فلانا يقول أو قال لنا فلان أو ذكركنا فلان لا خلاف في جواز جميع ذلك كما قاله القاضي عياض قال العراقي وما قاله متجه إذ لا يجب على السامع أن يبين هل كان السماع املاء أو عرضا نعم ينبغي عدم الاطلاق في أنبأنا بعد (٢٠٩) اشتها استعمالها في الاجازة لانه

يؤدي الى اسقاط المروى بها عن عدم الاحتياج بالاجازة لظنه ان الرواية بالاجازة قال بعضهم وهو متجه لكن ان أدى اطلاق غير أنبأنا الى ما أدى اليه اطلاقها من اسقاط المروى كان الحكم كذلك انتهى وقضية اطلاق المصنف انه لا فرق في جواز قول ما ذكر بين قصد الشيخ اسماعه وعدمه لكن قال غير واحد من الاصوليين كالامدي والعصدي والاسنوي ان قصد أي الشيخ اسماعه وحده أو مع غيره فله ان يقول حدثني أو أخبرني أو حدثنا أو أخبرنا والافلا بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث سمعته يقول أو يحدث أو يخبر انتهى ويستفاد من ذلك انه لا فرق في جواز الرواية على الجملة بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية به صرح المارودي والروائي ولا يبين أن يأذن للسامع في روايته المسموع أو يمنعها بنحو لا تروغي أو رجعت عن اخبارك وهو كذلك نعم ان أسند المنع الى نحو خطأ منه فيما حدث به أو شك فيه امتعت الرواية عنه ولا يبين ان يعلم حضور السامع أو يحمله

المستصحب ان لم يكن غرضه سوى نفي مانفاه صح ذلك وان كان غرضه اثبات خلاف قول خصمه من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبت فلا يصح بحكاية الاستاذ أبو منصور البغدادي عن بعض أصحاب الشافعي قال الزركشي لا بد من تنقيح موضع الخلاف فان أكثر الناس يطلقه ويشبهه عليهم موضع النزاع فنقول للاستصحاب صور (احداها) استصحاب مادل العقل والشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان القول المقتضى له وشغل النعمة عند جريان اتلاف أو التزام ودوام الحل في المنكوحه بعد تقرير النكاح فهذا الخلاف في وجوب العمل به الى أن يثبت معارض * قال (الثانية) استصحاب عدم الاصل المعلوم بدليل العقل في الاحكام الشرعية كبراهة النعمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره كنفى صلاة سادسة قال القاضي أبو الطيب وهذا حجة بالاجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع * قال (الثالثة) استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة فان عندهم أن العقل يحكم في بعض الاشياء الى أن يرد الدليل السمعي وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به لانه لا حكم للعقل في الشرعيات * قال (الرابعة) استصحاب الدليل مع احتمال المعارض اما تخصيصا ان كان الدليل ظاهرا أو نسخا ان كان الدليل نصا فهذا أمر معمول به اجماعا وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبت جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم امام الحرمين في البرهان والكيفي تعليقه وابن السمعاني في القواطع لان ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب * قال (الخامسة) الحكم الثابت بالاجماع في محل النزاع وهو راجع الى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال * مثاله اذا استدل من يقول ان المقيم اذا رأى الماء في أثناء صلته لا تبطل صلته لان الاجماع منعقد على صحته قبل ذلك فاستصحب الى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطله وكقول الظاهرية يجوز بيع أم الولد لان الاجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاء فنحن على ذلك الاجماع بعد الاستيلاء وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله في القواطع وهكذا فرض أئمتنا الاصوليون الخلاف فيها فذهب الاكثر من منهم القاضي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي الى أنه ليس بحجة * قال الاستاذ أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف وقال المارودي والروائي في كتاب القضاء انه قول الشافعي وجمهور العلماء فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب بل ان اقتضى القياس أو غيره الحاقه بما قبل الحق به والافلا * قال وذهب أبو ثور وداد الظاهري الى الاحتجاج به ونقله ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي وابن خيران وحكاية الاستاذ أبو منصور عن أبي الحسين بن القطان قال واختاره الامدي وابن الحاجب * قال سليم الرازي في التقريب انه الذي ذهب اليه شيوخ اصحابنا في استصحاب حكم الاجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه انتهى * والقول الثاني هو الراجح لان المتمسك بالاستصحاب باق على الاصل قائم في مقام المنع فلا يجب عليه الانتقال عنه الا بدليل يصلح لذلك فمن ادعاه جاء به *

(البحث الثالث شرع من قبلنا : وفي ذلك مستلطان)

(المسئلة الاولى) هل كان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع أم لا وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب فقليل انه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا قبل البعثة بشريعة آدم لانها أول الشرائع وقيل بشريعة نوح لقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) وقيل بشريعة ابراهيم لقوله تعالى (ان أولى الناس بابراهيم الذين اتبعوه وهذا النبي) وقوله (ان اتبع ملة ابراهيم) قال الواحدى وهذا هو الصحيح قال ابن القشيري في المرشد وعزى الى الشافعي قال الاستاذ أبو منصور وبه نقول وحكاية صاحب المصادر عن أكثر اصحاب أبي حنيفة واليه أشار أبو علي الجبائي * وقيل كان متعبدا بشريعة موسى * وقيل بشريعة عيسى لانه

(م ٢٧ - ارشاد الفحول) أو يقول اخبركم ولا اخبرز يد امثلا وهو كذلك (وان قرأه) أي غير الشيخ (على الشيخ) من كتاب أو حفظ وهو يسمعه قال العصد كغيره من غير ان ينكر عليه ولا وجد امرا يوجب السكوت عنه من اكره أو غفلة أو غيرها من المقدرات المانعة عن الانكار اه سواء

حفظ الشيخ ما قرى عليه ولا (فيقول) جواز الاصطلاح اذا اراد رواية ما قرأه عليه عنه ومثله من سمع قراءته عليه (أخبرني) وان لم يقيده بنحو قوله قراءة أو بقراءة (ولا يقل) (٢١٠) أى لا يجوز له اصطلاحاً أى لا ينبغي أن يقول (حدثني) من غير تقييد (لأنه لم يحدثه) وصيغة حدثني

أقرب الانبياء ولأنه الناسخ لما قبله من الشرائع وبه حزم الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني حكاه عنه الواحدى وقيل كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة نبي من الانبياء أو على شرع قال ابن القشيري في المرشد واليه كان يميل الاستاذ أبو اسحق وقيل كان متعبدا بشريعة كل من قبله من الانبياء الامانسخ منها واندرس حكاه صاحب الملخص * وقيل كان متعبدا بشرع ولكن لا ندري بشرع من تعبد الله حكاه ابن القشيري * وقيل لم يكن قبل البعثة متعبدا بشرع حكاه في المنحول عن اجماع المعتزلة * قال القاضي في مختصر التقریب وابن القشيري هو الذي صار اليه جماهير المتكلمين قال جمهورهم ان ذلك محال عقلا اذ لو تعبد باتباع أحد لكان غضا من نبوته * وقال بعضهم بل كان على شريعة العقل قال ابن القشيري وهذا باطل اذ ليس للعقل شريعة ورجح هذا المذهب أغنى عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضي وقال هذا ما نرضيه وننصره لانه لو كان على دين لنقل ولذكره صلى الله عليه وآله وسلم اذ لا يظن به الكتمان وعارض ذلك امام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل فان ذلك أبعد عن المعتاد بما ذكره القاضي قال فقد تعارض الأمران * والوجه أن يقال كانت العادة المحرفة في أمور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالنصرافهم (١) الناس عن أمر دينه والبحث عنه ولا يخفى ما في هذه المعارضة من الضعف وسقوط مازمه (٢) عليها * وقيل بالوقف وبه قال امام الحرمين وابن القشيري والكياء والغزالي والآمدى والشرىف المرتضى واختاره النووى في الروضة قالوا اذ ليس فيه دلالة عقل ولا ثبت فيه نص ولا اجماع * قال ابن القشيري في المرشد بعد حكاية الاختلاف في ذلك وكل هذه أقوال متعارضة وليس فيها دلالة قاطعة والعقل يجوز ذلك لكن أين السمع فيه انتهى * قال امام الحرمين هذه المسئلة لا تظهر لها فائدة بل تجرى مجرى التواريخ المتقولة ووافقه المازرى والماوردى وغيرهما وهذا صحيح فانه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الأمة ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته * وأقرب هذه الأقوال قول من قال انه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها عاملا بما بلغ اليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكيفية الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم بعد البعثة باتباع تلك الملة فان ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن الاعليها (المسئلة الثانية) اختلفوا هل كان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبله أم لا على أقوال (الاول) انه لم يكن متعبدا باتباعها بل كان منها عنها واليه ذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي في آخر قوله واختاره الغزالي في آخر عمره قال ابن السمعاني انه المذهب الصحيح وكذا قال الخوارزمي في الكافي واستدلوا بانه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث معاذا الى اليمن لم يرشده الا الى العمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد الرأى وصحح هذا القول ابن حزم * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلا وقال غيرهم العقل لا يحيله ولكنه تمتع شرعا واختاره الفخر الرازى والآمدى (القول الثانى) انه كان متعبدا بشرع من قبله الا مانسخ منه نقله ابن السمعاني عن اكثر الشافعية وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين قال ابن القشيري هو الذي صار اليه الفقهاء واختاره الرازى وقال انه قول أصحابهم وحكاه الاستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو اسحق واختاره ابن الحاجب قال ابن السمعاني وقد أومأ اليه الشافعي في بعض كتبه قال القرطبي وذهب اليه معظم أصحابنا يعنى المالكية قال القاضي عبد الوهاب انه الذي تقيضه أصول مالك * واستدلوا بقوله سبحانه (وكتبنا قوله بانصرفهم الحكذا بالاصل والصواب فانصرف الناس عن أمر دينه أى انصرفوا لشغل أذهانهم بخوارقه العجيبة الغريبة عن أمر الدين الذي كان يتدين به ويتعبد عليه والله أعلم (٢) كذا بالاصل والصواب وسقوط مانبه عليه يعنى بقوله والوجه أن يقال الح والله أعلم

صريحة في كون المروى عنه محدثا بخلاف أخبرني هذا مذهب الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى الى أكثر المحققين قال النووى كابن الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين والاحتجاج لهم من حيث اللغة فيه غناء وتكلف انتهى (ومنهم) أى الاصوليين (من) أجاز حدثني أيضا من غير تقييد (وعليه) أى الجواز (عرف أهل الحديث لان القصد الاعلام بالرواية عن الشيخ) وكل من الصيغتين صالح لذلك وهو مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخارى ومعظم الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الاكثرين ومنهم من اجاز سمعت ايضا وروى عن مالك والسفيانيين والصحيح منه (وان اجازته) أى اجاز الراوى واحدا أو أكثر (الشيخ برواية شىء معين أو غير معين (من غير وجود) قراءة) من احدا الجانبين لذلك الشىء لا من الراوى لا بنفسه ولا بغيره ولا من غيره وهو يسمى

ولا من الشيخ وهو يسمعه كقول الشيخ أخبرتك أو أخبرتك أو فلانا فلانى البخارى أو جميع مسموعاتى أو مروياتى فهل تجوز عليهم الرواية بها اختلف فيه والصحيح وهو الذي استقر عليه العمل وهو قول الجمهور من أهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض

وغيره الاجماع عليه جواز الرواية بها كالعمل بها واذا قلنا بالجواز (فيقول الراوى) اى المجاز اذا اراد الرواية عنه (اجازنى او اخبرنى) او حدثنى او اجازنا او اخبرنا او حدثناى فلان (اجازة) ولا تهافت (٢١١) في تقييد الاخبار بالاجازة كما زعمه

عليهم فيها ان النفس بالنفس) الآية فان ذلك مما استدل به في شرعنا على وجوب القصاص ولولم يكن متعبدا بامر من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في شرع بنى اسرائيل على كونه واجبا في شرع* واستدلوا ايضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها قرأ قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) وهي مقرلة لموسى فولم يكن متعبدا بامر من قبله لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة* واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس انه سجد في سورة ص وقرأ قوله تعالى (أو لك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فاستبسط التشريع من هذه الآية* واستدلوا ايضا بما ثبت في الصحيح انه كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه ولولا ذلك لم يكن لمحبته للموافقة فائدة ولا أوضح ولا أصرح في الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى (فبهداهم اقتده) وقوله (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا) (القول الثالث) الوقف حكاه ابن القشيري وابن برهان* وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا فقال انه اذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من اسلم كعبد الله بن سلام وكعب الاخبار ولم يكن منسوخا ولا مخدوشا فانه شرع لنا به ومن ذكر هذا القرطبي ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فاطلاقهم مقيد بهذا القيد ولا نظن احدا منهم ياباه

(البحث الرابع الاستحسان) واختلف في حقيقته فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه* وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى* وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس* وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به الى أبى حنيفة وحكى عن اصحابه ونسبه امام الحرمين الى مالك وانكره القرطبي فقال ليس معروف من مذهبه وكذلك انكر اصحاب ابى حنيفة ما حكى عن ابى حنيفة من القول به وقد حكى عن الحنابلة قال ابن الحاجب في المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم انتهى* وقد انكره الجمهور حتى قال الشافعى من استحسان فقد شرع قال الرويانى معناه انه ينصب من جهة نفسه شرعا غير الشرع وفي رواية عن الشافعى انه قال القول بالاستحسان باطل وقال الشافعى في الرسالة (١) الاستحسان تلذذ ولو جاز لا حد الاستحسان في الدين لجاز ذلك لاهل العقول من غير اهل العلم ولجاز ان يشرع في الدين في كل باب وان يخرج كل احد لنفسه شرعا* قال جماعة من المحققين الحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح للاتصاف بالخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وما هو مردود اتفاقا وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال ان الاستحسان العدول عن قياس الى قياس أقوى وقول من قال انه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه لانه ان كان معنى قوله ينقدح انه يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقا وان كان بمعنى انه شاك فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وجعلوا من المتردد ايضا قول من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس فقالوا ان كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد ثبت بالسنة وان كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير انكار فقد ثبت بالاجماع واما غيرهما فان كان نصا او قياسا ما ثبت حجتيه فقد ثبت ذلك به وان كان شيئا آخر لم تثبت حجتيه فهو مردود قطعيا وقد ذكر الباجي ان الاستحسان الذي ذهب اليه اصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا

(١) أقول من اراد الوقوف على كلام الشافعى في ابطال الاستحسان فعليه بمطالعة كتاب ابطال الاستحسان من الام في الجزء السابع من صحيفة ٢٦٧ الى صحيفة ٢٧٧ ومطالعة باب الاستحسان من الرسالة ففي ذلك مقنع عن كل ما قيل فيه *

الاصل في الفرع اندفاع الاعتراض على جعل الاثبات جنسا بأنه ثمرة القياس ولا شيء من ثمرة القياس بقياس على ان الصنف الهندي منعه بأن ثمرة القياس الثبوت لا الاثبات ومن تفسير الاصل والفرع بما ذكرناه لادور كانه عليه المولى سعد

الدين في الحواشي قال وانما يلزم الدور لو اريد بالفرع المقياس وبالاصل المقياس عليه وتحقيقه ان المراد بها ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الفرعية (٢١٢) والاصلية انتهى. لكنه في التلويح منع لزوم الدور على تفسيرها بالمقياس عليه

من بيع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل فان سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية. وقال ابن الانباري الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لاعلى ما سبق بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس * ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقيل يرد وقيل يختار الامضاء قال اشبه القياس الفسخ ولكننا نستحسن ان اراد الامضاء ان يأخذ من لم يمس اذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد قال ابن السمعاني ان كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الانسان ويشتهي من غير دليل فهو باطل ولا احديقول به ثم ذكر ان الخلاف لفظي ثم قال فان تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به وان تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل الى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه لكن هذا الاسم لا يعرف اسما لم تقاربه (١) وقد سبق الى مثل هذا القول فقال ان كان المراد بالاستحسان ما دلت الاصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به قال فهذا لا نسكروه ونقول به وان كان ما يقع في الوهم من استقبح الشيء واستحسنه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظيره فهو محذور والقول به غير سائغ * قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين (أحدهما) واجب بالاجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع (والضرب الثاني) أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محذورا بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق (٢) فهذا عندنا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان ذلك الدليل نصا أو اجماعا أو قياسا انتهى به فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة المتقدمة فهو تكرار وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من القول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها أخرى *

(البحث الخامس المصالح المرسلات) قد قدمنا الكلام فيها في مباحث القياس وسنذكر هنا بعض ما يتعلق بها تنميًا للفائدة ولكونها قد ذكرها جميعا عن أهل الاصول في مباحث الاستدلال ولهذا سماها بعضهم بالاستدلال المرسل وأطلق امام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال * قال الخوارزمي والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق * قال الغزالي هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه * وقال ابن برهان هي ما لا تستند الى أصل كلي ولا جزئي * وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب (الاول) منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثاني) الجواز مطلقا وهو المحكي عن مالك قال الجويني في البرهان وأفرط في القول بها حتى جره الى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن وان لم يجد لها مستندا وقد حكى القول بها عن الشافعي في القول القديم وقد انكر جماعة من المالكية ما نسب الى مالك من القول بها ومنهم القرطبي وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة الى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك قال وقد اجترأ امام الحرمين الجويني وجازف فيما نسب الى مالك من الافراط في هذا الاصل وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه * قال ابن دقيق العيد الذي لا شك فيه ان مالك ترجيح على غيره من الفقهاء في هذا النوع وبليه احمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ولكن هذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها انتهى * قال القرافي هي عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالنسبة (٣) ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعتي بالمصلحة المرسلات (الثالث) ان كانت ملائمة لأصل كلي

والمقياس بأنه ليس تفسيره للأصل والفرع بل بيان لما صدق عليه أي المراد بالأصل المحل الذي يسمى مقياسا عليه لانفس الحكم ولادليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذلك في الفرع انتهى أي فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان فلا دور ومن هنا يظهر ان هذا لا يخالف ما في الحواشي فتأمل ذلك واحفظه فانه كثير النفع وقوله تجمعهما في الحكم المتضمن لذكر الحكم في الفرع لا يرد عليه أن الحكم في الفرع منفرد على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركنا مقدما عليه من حيث اخذه في تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على الحكم المتوقف عليه لما أجاب به ابن الحاجب من انه انما يقتضي توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وبقي إيرادات أخر ذكرتها مع أجوبتها في الاصل

(١) كذا بالأصل (٢) كذا بالأصل ولعل صوابه التحسين (٣) عبارة القرافي في التنقيح

لانهم يقيسون ويفرقون بالنسبات وهي اظهر

وذلك (كقياس الازر على البر في) ثبوت (الربا) فيه (بجامع) وجود (الطعم) فيه من الذي هو علة ثبوت الربا في البر (وهو) أي القياس (ينقسم الى ثلاثة اقسام قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه

أى ينقسم الى اقسام ثلاثة مسماة بهذه الاسماء الثلاثة (فقياس العلة ما) أى القياس الذى أوقياس (كانت العلة) أى التى تجمع الفرع والاصل
في الحكم وقوله (فيه) حال من العلة وقوله (موجبة للحكم) خبر كان أى مقتضية اقتضاء تاما (٢١٣) لثبوت مثل حكم الاصل للفرع

من أصول الشرع أو لاصل جزئى جاز بناء الاحكام عليها والافلاحة حكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعى وقال
انه الحق المختار قال امام الحرمين ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى تعليق الاحكام بالمصالح والمرسلة
بشرط الملازمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالاصول (الرابع) ان كانت تلك المصلحة ضرورية وقطعية كلية كانت
معتبرة فان فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر والمراد بالضرورة ان تكون من الضروريات الخمس وبالكلية أن تعم
جميع المسلمين لا لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة دون حالة واختر هذا الغزالي واليضاوى
ومثل الغزالي للمصلحة المستجمعة (١) بمسئلة الترس وهي ما اذا ترس الكفار بجماعة من المسلمين واذا رميناهما
مسلمانا من دون جريمة منه ولو تركنا الرمي لسلطان الكفار على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى الذين تترسوا
بهم حفظ المسلمين يقتل من ترسوا به من المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لان قطع أن الشرع يقصد تقليل
القتل كما يقصد حسمه عند الامكان في حيث لم يقدر عن الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا التفانا الى مصلحة علم
بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بدالة خارجة على الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا
الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل فينفذ اعتبار هذه المصلحة بالاوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية
كلية قطعية فخرج بالكلية ما اذا أشرف جماعة في سفينة على الفرق ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تعريق
البعض وبالقضية ما اذا شككتنا في كون الكفار يسلطون عند عدم رمي الترس (٢) اذ لا ضرورة بنا الى أخذ
القلعة قال القرطبي هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها وأما ابن المنير فقال هو احتكام من قائله ثم
هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا أما إعادة فلان القطع في الحوادث المستقلة لا سبيل اليه اذ هو عبث وعناد وأما
شرعا فلان الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الامة لا يتسلط عدوها عليها ليستأصل شافعي* قال وحاصل كلام
الغزالي رد الاستدلال بها للتضييق في قبولها باشرط ما لا يتصور وجوده انتهى* قال الزركشى وهذا تحامل منه
فان الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها بل المستحيلة لرياضة الافهام ولا حاجة له في الحديث لان المراد به
كافة الخلق وتصوير الغزالي انما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار لاجميع العالم وهذا واضح انتهى*
قال ابن دقيق العيد لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج الى نظر سيديور بما
يخرج عن الحد وقد نقلوا عن عمر رضى الله عنه أنه قطع لسان الحطينة بسبب الهجو فان صح ذلك فهو من باب
العزم على المصالح المرسله وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا يحجر
الى النظر فيما يسمى مصلحة مرسله قال وشاورني بعض القضاة في قطع أئمة شاهد والغرض منه عن
الكتابة بسبب قطعها وكل هذا منكرات عظيمة الموضع في الدين واسترسال قبيح في أذى المسلمين انتهى ■

(ولنذكر هنا فوائد لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال)

(الفائدة الاولى) في قول الصحابي* يعلم انهم قد اتفقوا على ان قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة
على صحابي آخر ومن نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر والامدى وابن الحاجب وغيرهم واختلفوا هل يكون حجة
على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال (الاول) انه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثاني)
انه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال أكثر الخفية ونقل عن مالك وهو قديم قولى الشافعى (الثالث) انه
(١) أى للاوصاف الثلاثة (٢) أى المسلم عند ترسهم به في قلعة أخذنا من التعليل* وعبرة الغزالي في
المستصفي في الاصل الرابع من خاتمة القطب الثاني صحفه ٢٩٦ من الجزء الاول ما لو ترس الكفار في قلعة
يمسلم اذ لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها اذ لم نقطع بظفرنا بها لانها ليست
قطعية بل ظنية اهـ

بثبوت الحكم في احد (النظرين) أى الشئيين المتشاركين في الاوصاف (على) ثبوته في النظير (الاخر وهو) أى الاستدلال المذكور
اى المراد به ان تكون العلة أى علة حكم الاصل وهذا على حذف مضاف من المبتدأ والخبر أى ذوان تكون العلة فيه او حالة ان تكون

العلة فيه (دالة على) ثبوت (الحكم) في الفرع لتحققها في الفرع في الجملة (و) لكن (لا تكون موجبة للحكم) أي لا تكون مقتضية اقتضاء تاما لثبوت الحكم للفرع بحيث (٢١٤) يقبح عقلا تخلفه عنها بل تكون بحيث لا يقبح ذلك لقرب الفارق بينهما وذلك

حجة إذا انضم إليه القياس فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابي وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة قال (١) وأقوال الصحابة إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو ما كان أصح في القياس وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم لفيه موافقة ولا مخالفة صرت إلى اتباع قول واحد منهم إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا يحكم به بحكمه أو وجد معه قياس انتهى * وحكي القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس وكذا حكاه عنه الفقهاء الشافعي وابن القطان * قال القاضي في التريب أنه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه وحكاه عنه المزني وابن أبي هريرة (الرابع) أنه حجة إذا خالف القياس لأنه لا يحمل له إلا التوقيف وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم أنه لم يقله إلا توقيفاً قال ابن برهان في الوجيز وهذا هو الحق المين قال ومسائل الامامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تدل عليه انتهى * ولا يخفى أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد أما إذا لم يكن منها ودل دليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق أنه ليس بحجة فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبيا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا الرسول واحد وكتاب واحد وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة فمن قال أنها تقوم بالحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً عالم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ فان الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بان قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعاً ثابتاً متقدراً تعم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل عليه فان هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباد الله لا غيرهم وان بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أي مبلغ ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وهذا مسلم لا شك فيه ولهذا مدأحدهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الحيات ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجية قوله والزام الناس باتباعه فان ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد * وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجة قول الصحابي مما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل على أنه ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها ومشيمهم على طريقها يقتضي أن اقتداء الغير بهم في العمل بها واتباعها هداية كاملة لأنه لو قيل لأحدهم قلت كذا لم فعلت كذا لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة ولم يتعظم في بيان ذلك * وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وما صح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بستي سنة الخلفاء الراشدين الهادين * فاعرف هذا واحرص عليه فان الله لم يجعل اليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا الا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمر بكاتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حر فواحد ولا جعل شيئاً من الحجة عليك في قول غيره كأننا من كان *

(الفائدة الثانية) الأخذ بأقل ما قيل فإنه أثبت الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني قال القاضي عبد الوهاب

(١) قوله قال وأقوال الصحابة الخ هو نقل لكلام الشافعي بالاختصار على فقهه بحذف محاوره صاحبه له وان أردت الوقوف على نص كلامه فارجع إليه آخر ورقة من الرسالة

(قياس مال الصبي) المراد به الجنس فيشمل الصبية (على مال البالغ) كذلك (في وجوب الزكاة فيه) أي في مال البالغ حتى تجب في مال هذا أيضاً (بجامع أنه) أي بسبب أمر يجمعه معه في الوجوب لكونه علة له وهو أن مال الصبي (مال نام) أي من شأنه أن ينمو ويزيد كمال البالغ فان كونه مالاً نامياً هو علة الوجوب فيه (و) لكن (يجوز) أي يمكن (أن) يتخلف الوجوب عنه في مال الصبي بأن يفرق بينهما (يقال) من غير استقبح في نظر العقد (لا تجب) الزكاة (في) مال الصبي كما (أي) قولاً مماثلة لعدم الوجوب الذي (قال به) أي اعتقده (أبو حنيفة) رضي الله عنه وفي شرح جمع الجوامع كالتخصيص وغيره تفسير قياس العلة والدلالة بمعنى آخر كما بينته في الأصل ولعل الاصطلاح مختلف أو متعدد (وقياس الشبه) أنواع منها أنه (هو) الفرع (أي) قياس الفرع (المردد) أي الذي يردد (بن اصلين) لتردده بينهما بمشابهته

لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (فيما حق) عطف على الوصف في قوله المردد (بأكثرهما شهما به) وحكي في صفات مناط الحكم في حكمه وحاصله أنه الحاق الفرع المذكور بالأكثر شهما به منهما لأنه أولى بقوة المشابهة بالكثرة وأورد الصفي

الهندي على هذا التعريف ما أجبت عنه في الاصل وذلك (لأن) أي كالقياس الذي (في العبد إذا أئلف) أي قتل (فانه) كما في الاحكام
اجتمع فيه مناطان متعارضان أحدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن (٢١٥) لايزاد فيه على الدية والثاني

المالية وهو مشابه للفرس
ومقتضى ذلك الزيادة
فهو (مردد في الضمان)
من حيث المضمون به
(بين الانسان الحر) اذا
أئلف لمشايبته له (من
حيث انه آدمي) مثله
فيضمن بالدية ولايزاد
عليها وان نقصت عن
قيمتها لان بدل الا آدمي
مقدر بالدية (وبين البهيمة)
كالفرس اذا أئلف لمشايبته
لها (من حيث انه مال) مثلاً
فيضمن بالقيمة بالغة ما بلغت
لان بدل المال غير مقدر (وهو
بالمال أكثر شها من الحر)
أي وجوده مشابهاً للمال
أكثر من وجوده مشابهاً
للحر فهي أقوى منها
فالحق بالمال في ضمانه
بقيمتها بالغة ما بلغت لان
اللاحق بأقوى المشابهي
أقوى ولما قلنا انه أكثر شها
بالمال من الحر (بدليل
انه يباع) ويوهب ويوصى
به ويقرض ويرهن
ويودع (ويورث ويوقف
وتضمن أحزاه) اذا أئلف
تلقا مضمونا باتلاف اودونه
(بما نقص من قيمته) ان لم
يكن لها ارش مقدر من
الحر فان كان لها ارش
مقدر من الحر ولم يكن
مغصوباً وجب نظير المقدر
من الحر في الدين نصف
القيمة وفي الدين القيمة
وان كان مغصوباً وجب

وحكي بعض الاصوليين أجماع أهل النظر عليه قال ابن السمعاني وحقيقته ان يختلف المختلفون في أمر على
اقاويل فيأخذ بأقلها اذ لم يدل على الزيادة دليل قال القفال الشافعي هو أن يرد الفعل عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم مينا لمجمل ويحتاج الى تجديده فيصير الى أقل ما يوجد كما قال الشافعي في أقل الجزية انه دينار ٢٠ وقال ابن
القطان هو أن يختلف الصحابة في تقدير فيذهب بعضهم الى مائة مثلاً وبعضهم الى خمسين فان كان ثم دالة تعضد
أحد القولين صير اليها وان لم يكن دالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال يأخذ بأقل ما قيل ويقول ان هذا
مذهب الشافعي لانه قال ان دية اليهود الثلث وحكي اختلاف الصحابة فيه وان بعضهم قال بالمساواة وبعضهم قال
بالثلث فكان هذا أقلاً ■

وقسم ابن السمعاني المسئلة الى قسمين (أحدهما) أن يكون ذلك فيما أصله البراءة فان كان الاختلاف في
وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة النعمة ما لم يقم دليل الوجوب وان كان الاختلاف في قدره
بعد الاتفاق على وجوبه كدية النمي اذا وجبت على قاتله فهل يكون الاخذ بأقله دليلاً ٢٠ اختلف أصحاب
الشافعي فيه ٢٠

(القسم الثاني) أن يكون مما هو ثابت في النعمة كالجمعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء في عدد انعقادها فلا
يكون الاخذ بالأقل دليلاً لارتهاان النعمة بها فلا تبرأ النعمة بالشك ٢٠ وهل يكون الاخذ بالأكثر دليلاً فيه
وجهان (أحدهما) انه يكون دليلاً ولا ينتقل عنه الا بدليل لان النعمة تبرأ بالأكثر اجماعاً وفي الأقل خلاف
فلذلك جعلها الشافعي تتعقد بأربعين لان هذا العدد أكثر ما قيل (الثاني) لا يكون دليلاً لانه لا ينعقد من
الخلاف دليل انتهى ٢٠ والحاصل أنهم جعلوا الاخذ بأقل ما قيل متركباً من الاجماع والبراءة الاصلية وقد أنكر
جماعة الاخذ بأقل ما قيل ٢٠ قال ابن حزم وانما يصح اذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الاسلام ولا يسيل اليه وحكي
قولاً بأنه يؤخذ بأكثر ما قيل ليخرج من عهدة التكليف يقيين ٢٠ ولا يخفك ان الاختلاف في التقدير بالقليل
والكثير ان كان باعتبار الادلة ففرض المجتهد بما صح له منها مع الجمع بينهما ان أمكن أو الترجيح ان لم يمكن وقد
تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية لانه لا يدمق بولة يتعين الاخذ بها والمصير الى مدلولها
وان كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمذاهب الناس بل هو متعبد باجتهاده
وما يؤدي اليه نظره من الاخذ بالأقل أو بالأكثر أو بالوسط ٢٠ وأما المقلد فليس له من الامر شيء بل هو أسير
إمامه في جميع دينه وليتسلم بفعل وقد أوضحنا الكلام في التقليد في المؤلف الذي سميناه أدب الطلب وفي
الرسالة المسماة القول المفيد في حكم التقليد ٢٠

وكما وقع الخلاف في مسألة الاخذ بأقل ما قيل كذلك وقع الخلاف في الاخذ بأخف ما قيل وقد صار بعضهم الى ذلك
لقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم (بعت بالخفيفة السمحة السهلة) وقوله (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا) وبعضهم
صار الى الاخذ بالاشق ولا معنى للخلاف في مثل هذا لان الدين كله يسر والشرعية جميعها سمحة سهلة ٢٠ والذي
يجب الاخذ به ويتعين العمل عليه هو ما صح دليله فان تعارضت الادلة لم يصلح أن يكون الاخف مما دلت عليه
أو الاشق مرجحاً بل يجب المصير الى المرجحات المعتبرة ٢٠

(الفائدة الثالثة) لا خلاف ان المثبت للحكم يحتاج الى اقامة الدليل عليه ٢٠ وأما النافي له فاختلوا في ذلك على
مذاهب

(الاول) أنه يحتاج الى اقامة الدليل على النفي ٢٠ نقله الاستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق ٢٠ ونقله ابن

أي على الغاصب أكثر الامرين بما نقص ومن نظير المقدر ففي يده لا أكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقولاً بما نقص من قيمته أي في
الجملة كما هو معلوم من الفروع قال في المستصفي وقد ظهر كون المعنيين مناطاً للحكم وإنما المشكل من الشبهة جعل

الوصف الذي لا يناسب مناطامع أن الحكم لم يصف اليه وهنا بالاتفاق الحكم مضاف الى هذين الوصفين المناطين انتهى * وعبارة الاحكام وليس من الشبه في شيء فان كل (٢١٦) واحد من المناطين مناسب وما ذكره من كثرة المناسبة ان كانت مؤثرة

فليست الامن باب
الترجيح لاحد المناطين
على الاخر وذلك لا يخرج
عن المناسب وان كان
يفتقر الى نوع ترجيح
انتهى. ولعل مراده نفي
كونه من الشبه المختلف
فيه لامطلقا اخذا من
كلام المستصفي المبين في
الاصل ولا يخفى عليك
مما تقرر وجه التسمية
بقياس الشبه فانه قياس
مبنى على الشبه وكما يسمى
قياس الشبه يسمى شها
ايضا (ومن شرط) أي
شروط (الفرع) من حيث
كونه فرعاً وهو الحل
المشبه بالاصل (ان يكون
مناسبا للاصل) وهو
الحل المشبه به (فيما يجمع
به بينهما) وقوله (للحكم)
متعلق بجمع أي لاجل
اثبات حكم الاصل في
الفرع (أي) من شرط
الفرع من حيث كونه
فرعاً (ان يجمع بينهما
أي بين الاصل والفرع
في الحكم) بمناسب للحكم
ولو بواسطة بان يجمع
بينهما بعلة الحكم كما في
قياس العلة والدلالة بالمعنى
السابق في كلام المصنف
أو بما يدل على العلة كما في
قياس الدلالة بالمعنى
المذكور في جمع
الجوامع وغيره فان الجمع
بالعلة جمع بمناسب الحكم

القطان عن أكثر أصحاب الشافعي وحزم به القفال والصيرفي * وقال الماوردي انه مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين * وقال القاضي في التقريب انه الصحيح * وبه قال الجمهور قالوا لانه مدع والبيئة على المدعى وقوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) فذهبهم على نفي ما لم يعلموه منا وقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) في جواب قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) * ولا يخفى ان الاستدلال بهذه الأدلة واقع في غير موضعه فان النافي غير مدع بل قائم مقام المنع متمسك بالبراءة الاصلية ولا هو مكذب بما لم يحيط بعلمه بل واقف حتى يأتيه الدليل وتضطره الحجة الى العمل * وأما قوله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) فهو نصب للدليل في غير موضعه فانه انما يطلب منهم البرهان لادعائهم أنه

لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى * (المذهب الثاني) أنه لا يحتاج الى اقامة دليل واليه ذهب أهل الظاهر الا ابن حزم فانه رجح المذهب الاول * قالوا لان الاصل في الاشياء النفي والعدم فمن نفي الحكم له أن يكتفى بالاستصحاب وهذا المذهب قوى جدا * فان النافي عهده أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير اليها ويكفيه في عدم ايجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الاصلية فانه لا ينقل عنها الا دليل يصلح للنقل *

(المذهب الثالث) أنه يحتاج الى اقامة الدليل في النفي العقلي دون الشرعي * حكاه القاضي في التقريب وابن فورك *

(المذهب الرابع) أنه يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضروري بخلاف الضروري * وهذا اختاره الغزالي ولا وجه له فان الضروري يستغنى بكونه ضروريا ولا يخالف فيه مخالف الاعلى جهة الغلط أو اعتراض الشبهة ويرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته وليس النزاع الا في غير الضروري *

(المذهب الخامس) أن النافي ان كان شاكا في نفيه لم يحتاج الى دليل وان كان نافية له عن معرفة احتاج الى ذلك ان كانت تلك المعرفة استدلالية لان كانت ضرورية فلا تراعى في الضروريات * كذا قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ولا وجه له فان النافي عن معرفة يكفيه المثبت باقامة الدليل حتى يعمل به أو يردده لانه هو الذي جاء بحكم يدعى أنه واجب عليه وعلى خصمه وعلى غيرها ■

(المذهب السادس) أن النافي ان نفي العلم عن نفسه فقال لا أعلم ثبوت هذا الحكم فلا يلزمه الدليل وان نفاه مطلقا احتاج الى الدليل لان نفي الحكم حكم كما أن الاثبات حكم * قال ابن برهان في الاوسط وهذا التفصيل هو الحق انتهى (قلت) بل الحق ما قدمناه *

(المذهب السابع) أنه ان ادعى لنفسه علما بالنفي احتاج الى الدليل والا فلا * هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل واختاره المطرزي وهو قريب من المذهب الخامس *

(المذهب الثامن) أنه اذا قال لم أجده دليلا بعد الفحص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتاج الى دليل والا احتاج هكذا قال ابن فورك ■

(المذهب التاسع) أنه حجة دافعة لا موجبة * حكاه أبو زيد ولا وجه له فان النفي ليس بحجة موجبة على جميع الاقوال وأما النزاع في كونه يحتاج الى الاستدلال على النفي فيطالب بمطالبة مقبولة في المناظرة أم لا واختلفوا اذا قال العالم بحث وفحص فلم أجده دليلا هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلا له فقال البيضاوي يقبل لانه يغلب ظن عدمه * وقال ابن برهان في الاوسط ان صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والفتوى قبل منه ولا يقبل منه في المناظرة لان قوله بحث فلم أظفر يصلح أن يكون عذرا فيما بينه وبين الله أما انتهازه في حق خصمه فلا *

لناسبتها لها أو بما يناسب العلة كما في قياس الشبه فان الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وان لم يناسب الحكم كما ذكره الفائدة في المستصفي وكان وجه ذكر هذا الشرط مع قوله السابق بعلة تجمعهما في الحكم عدم نصوصية ذاك في الشرطية لاحتمال ارادة

تعريف بعض الأنواع أو كون التعريف بالاختصاص أو الاعمال كما يقع ذلك كثيرا من أبواب هذه الفنون مع أن المقصود بهذه المقدمة بالذات هو
المتبدي القريب الغفلة عن استفادة الشرطية من التعريف أو النسيان لما استفاد منه فاندفع (٢١٧) بذلك ما لا يشارح التاج الفزاري

هنا (ومن شرط) أي شروط
(الاصل) وهو المخل المشبه به
من حيث كونه أصلا (أن
يكون حكمه) الذي يراد
اثباته في الفرع (ثابتا) له
(بدليل) نص أو إجماع (متفق
عليه) ثبوتا ودلالة (بين
الخصمين) أي المتنازعين
في ثبوت ذلك الحكم الفرع
سواء كان نفس حكم الأصل
متفقاً عليه بينهما أم لم يكن
كذلك بأن أنكره الخصم
الآخر فأنبته عليه المستدل
بالدليل المذكور لأن اثباته
عليه بمنزلة اعترافه به ولهذا
التعميم علق المصنف الاتفاق
بالدليل دون الحكم وذلك
من دقائق هذه المقدمة نعم
قد يرد عليه ما لو كان الحكم
متفقاً عليه بينهما لا بدليل
بل بتقليد فان القياس لا
يختص بالمجتهد المطلق كما
صرح به غير واحد وبديلين
يقول كل واحد منهما
بأحدهما دون الآخر فان
القياس حجة على الخصم
حينئذ كما هو ظاهر مع
اتقاء هذا الشرط ويجب
عن الأول بعد التقليد دليلا
للمقلد فان نص المجتهد بالنسبة
له كنص الشارع بالنسبة
للمجتهد وعن الثاني بحمل
الدليل في كلامه على الجنس
ويصدق في الصورة
المفروضة أن جنس الدليل
دون شخصه متفق عليه

(الفائدة الرابعة) سد الذرائع * الذريعة هي المسئلة التي تظاهرها الاباحة وتتوصل بها الى فعل المحظور قال
البا جى ذهب مالك الى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها ■ استدلال المنع بمثل قوله تعالى
(يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله (وأسألهن عن القرية التي كانت حاضرة البحر) وما صح عنه صلى الله
عليه وآله وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحرم فعملوا بها وعاوها وأكفروا أثمنا . وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك . وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات والمؤمنون
وقافون عند الشبهات . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من حرم حول الحمى يوشك أن يواقعته قال القرطبي سد
الذرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملا وعليه في أكثر فروعه وتفصيلا ثم قرر موضع
الخلاف فقال اعلم أن ما يفيض الى الوقوع (١) قطعاً أولاً لا سيما الأول ليس من هذا الباب بل من باب ما لا خلاص من
الحرام الا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب * والذي لا يلزم (٢) إما أن يفيض الى
المحظور غالباً أو ينفك عنه غالباً أو يتساوى الأمران وهو المسمى بالذرائع عندنا فلا أول لا بد من مراعاته والثاني
والثالث اختلاف الأصحاب فيه فمنهم من يراعيه ويرى بما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة ■ قال القرافي مالك
لم ينفرد بذلك بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية لها لكية بها الا من حيث زيادتهم فيها قال فان من الذرائع ما هو
معتبر بالاجماع كل منع من حفر الآبار في طريق المسلمين وإلقاء السم في طعامهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله
أنه يسب الله ومنها ما هو ملغى إجماعاً كزراعة العنب فانها لا تمنع خشية الحر وإن كانت وسيلة الى المحرم ومنها ما هو
مختلف فيه كبيع الآجال فنحن لا نعتقر الذريعة فيها وخالفنا غيرنا في أصل القضية إنا قلنا بسد الذرائع أكثر من
غيرنا لأنها خاصة بنا قال وهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسئلة بقوله (ولا تسبوا الذين
يدعون من دون الله فيسبوا الله) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فقد ذهبوا بكونهم تذرعوا
للاصيد يوم السبت المحرم عليهم لحبس الصيد يوم الجمعة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقبل شهادة خصم وظيفين
خشية الشهادة بالباطل ومنع شهادة الآباء للابناء ■ قال وما قلنا أن هذه الأدلة لا تنفي في محل النزاع لأنها تدل على
اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة وهذا أمر مجمع عليه وإنما النزاع في ذريعة خاصة وهو بيع الآجال ونحوها فينبغي
أن يذكرها أدلة خاصة بمحل النزاع وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتها
القياس وحينئذ فليذكرها الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق وهم لا يعتقدون أن دليلهم القياس * قال
بل من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة أتى بعت منه عبداً ثمانمائة الى العطاء واشترته منه
نقداً بستائة فقالت عائشة بشما اشتريت وأخبرني زيد بن أرقم أنه قد باطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله له
وسلم الا أن يتوب قال أبو الوليد بن رشد وهذه المبايعات كانت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاه قبل العتق فيخرج
قول عائشة على تحرير الرايين السيد وعنده مع القول بتحرير هذه الذرائع ولعل زيدا لا يعتقد تحرير الرايين
السيد وعنده قال الزركشي وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من
الصحاب لا يكون حجة على الآخرين بالاجماع ثم قولها معارض بفعل زيد بن أرقم ثم إنها إنما أنكرت ذلك لفساد
التعيين فان الأول فاسد بحالة الاجل فان وقت العطاء غير معلوم والثاني بناء على الأول فيكون فاسداً *

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعل أصل القرطبي اعلم أن ما يفيض الى الوقوع في المحظور إما
أن يفيض الى الوقوع قطعاً نحو الله أعلم

(٢) قوله والذي لا يلزم أي إفضاؤه الى الوقوع أي الذي لا قطع فيه بذلك

(٢٨ - ارشاد الفحول) بينهما أو بان ذلك مفهوم مما ذكره بالسواة لان المقصود من اشتراط الاتفاق المذكور اشتراط الاتفاق على الحكم
وإنما اشترط في الاصل ما ذكره لا ليصح القياس في نفسه إذ صحته في نفسه لا تتوقف على ذلك بل (ليكون القياس حجة على الخصم) المنكر لذلك

الحكم في الفرع والامكنه منعه فلا يكون حجة عليه هذا ان آريه الاحتجاج على خصم (فان لم يكن خصم) يراد الاحتجاج عليه بان آريه مجرد اثبات الحكم في الفرع (فالشرط) (٢١٨) للاصل (ثبوت حكم الاصل بدليل يقول به القائل) أي يعقده من حيث

الشافعية والمالكية (والثاني) ما يقطع بأنه لا يوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب والحق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل الى الحرام بالغالب منها الموصل اليه وهذا غلو في القول بسد الذرائع (والثالث) ما يحتمل ويحتمل وفيه مراتب ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها (١) قال ونحن نخالفهم فيها الا القسم الاول لانضباطه وقيام الدليل عليه انتهى من ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمنا ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا وان حمى الله معاصيه فمن حرم حول الحمى يوشك أن يواقعوه وهو حديث صحيح ويلحق به ما قدمنا ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهو حديث صحيح أيضا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الا ثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس وهو حديث حسن وقوله صلى الله عليه وآله وسلم استفت قلبك وان أفتاك المقتون وهو حديث حسن أيضا *

(الفائدة الخامسة) دلالة الاقتران وقد قال بها جماعة من أهل العلم فمن الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية المزني وابن أبي هريرة وحكي ذلك الباقي عن بعض المالكية قال ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا * ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقوله تعالى (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) قال فقرن بين الخيل والبغال والحمير . والبغال والحمير لازمة فيها اجماعا فكذلك الخيل وأنكر دلالة الاقتران الجمهور فقالوا ان الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم * واحتج المثبتون بما بان العطف يقتضي المشاركة وأجاب الجمهور بأن الشركة إنما تكون في المتعاطفات الناقصة المحتاجة الى ما تم به فاذا تمت بنفسها فلا مشاركة كافي قوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) فان الجملة الثانية معطوفة على الاولى ولا تشاركها في الرسالة ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة والاصل في كل كلام تام أن يفرد بحكمه ولا يشاركه غيره فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فلدليل خارجي ولا نزاع فيما أن كذلك ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران بل للدليل الخارجي أما اذا كان المعطوف ناقصا بأن لا يذكر خبره كقول القائل فلانة طالق وفلانة فلا خلاف في المشاركة ومثله عطف المفردات واذا كان بينهما مشاركة في العلة فالشارك في الحكم إنما كان لاجلها لا لاجل الاقتران * وقد احتج الشافعي على وجوب العمرة بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) قال البيهقي قال الشافعي الوجوب أشبه بظاهر القرآن لانه قرن بها بالحج انتهى قال القاضي أبو الطيب قول ابن عباس إنها قرينتها إنما أراد أنها قرينة الحج في الامر وهو قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) والامر يقتضي الوجوب فكان احتجاجه بالامر دون الاقتران ثم قال الصيرفي في شرح الرسالة في حديث أبي سعيد وغسل الجمعة على كل محتلم والسواك وأن يمس الطيب فهو دلالة على أن الغسل غير واجب لانه قرنه بالسواك والطيب وما غير واجبين بالاتفاق ثم المروي عن الحنفية كما حكاه الزركشي عنهم في البحر انها اذا عطفت جملة على جملة فان كانتا تامتين كانت المشاركة في أصل الحكم لافي جميع صفاته وقال لا تقتضي المشاركة أصلا وهي التي تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى (فان يشأ الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل) فان قوله (ويمحو الله الباطل) جملة مستأنفة لاتعلق لها بما قبلها ولا هي داخلة في جواب الشرط * وان كانت الثانية ناقصة شاركت الاولى في جميع ما هي عليه قال وعلى هذا بنوا مجتهد المشهور في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا يقتل مسلم بكافر) وقد سبق الكلام فيه ■

(الفائدة السادسة) دلالة الالهام ذكرها بعض الصوفية وحكى الماوردي والرويانى في كتاب القضاء في (١) قوله بسبب تفاوتها كذا بالاصل وهو صحيح ولكن اللطف في التعبير عند المتأمل بحسب تفاوتها ولعله أصل المؤلف

صححة الاثبات به أو بتقليد صحيح أو أراد بالدليل ما يشمله (ومن شرط) أي شروط (العلة) من حيث صححة الالحاق بواسطتها (ان تطرد في معلولاتها) وهي الاحكام المعللة بها بأن تستتبع تلك الاحكام أينما وجدت وانما جمع المعلوم مع اتحاده في نفسه لتعدد بتعدد محاله وفرع على الاطراد لازمه ايضا وبيان الاقسام لازمه بقوله (فلا تنتقض لفظا ولا معنى) تميزان محولان عن انفاعل (ففي انتقضت لفظا بان صدقت) أي تحققت (الاوصاف المعبر بها عنها في صورة) مثلا (بدون الحكم أو معنى بان وجد المعنى المعلن به في صورة) مثلا (بدون الحكم فسد القياس) أي لم يعقد سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة تخلف الحكم لما منع أولا كما اقتضاه الطلاقة وهو ما مشى عليه في جمع الجوامع ناقلا له عن الشافعي واختاره فخر الدين الرازي وقال في القواطع هو مذهب الشافعي وجميع أصحابه الا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف لما منع

أو فقد شرط للحكم قال في جمع الجوامع وعليه أكثر فقهاءنا وقيل غير ذلك ولا يخفى اتجاه الثاني واشكال الاول الا أن يريد ان العلة مجموع الوصف وانتفاء المانع ووجود الشرط وقوله الاوصاف ان أراد بها الالفاظ كما هو الانسب بقول المصنف لفظا

وقوله هو المعبر بها عنها كان اعتبار انتفاضها لتضمنها انتقاض معناها والا فان انتقاض اللفظ من حيث انه انتقاض اللفظ لا دخل له هنا وكان المراد بصدقها في صورة صحة التعبير بها عن معناها الحقيقي لتحقيقها فيها وان (٢١٩) أراد بها المعاني كما هو الاليق بالمعنى كان

تسميته انتقاضا لفظيا باعتبار تبعية انتقاض اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم أو هو مجرد اصطلاح وكان قوله المعبر بها معناه المعبر بالفاظها أو أراد بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها بالالتزام ولا يشكل وجوب تغاير الدال والمدلول لتحقيق ذلك هنا لان المدلول حينئذ مجموع الاوصاف من حيث هو مجموع والدال الاوصاف لا من هذه الحية هذا ولقائل ان يقول لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظا الاستغناء عنه باعتبار انتفاء الانتقاض بمعنى لانه يشمله لصدق وجود المعنى المعلن به بدون الحكم فما فسر به الانتقاض لفظا كما تبين بل لواقصر على قوله فلا تنقض كفى وكأنه انما أراد به الايضاح والتأكيد وتعليم الاصطلاح (الاول) أى الانتقاض لفظا كما تضمنه قوله (كان يقال في) تعليل وجوب القصاص في القتل (أى بسبب القتل) (بالمثقل) أى الشيء الثقيل وهو

حجية الالهام خلافاً وفرعاً عليه أن الإجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل ولا افلا * قال الزركشي في البحر وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الالهام منهم الإمام في تفسيره في أدلة القبله وابن الصلاح في فتاواه فقال إلهام خاطر الحق من الحق * قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر * قال أبو علي التميمي في كتاب التذكرة في أصول الدين ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطراباً للعباد على سبيل الالهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشر طاعة التقوى واحتج بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان تقوا الله يجعل لكم فرقانا) أى ما تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً) أى عن كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه وقوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله) فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات وامتنال المأمورات وخبره صدق ووعد حقه واحتج شهاب الدين السهروردي على الالهام بقوله تعالى (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه) وقوله (وأوحى ربك إلى النحل) فهذا الوحي هو مجرد الالهام * ثم أن من الوحي علوم ما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة قال صلى الله عليه وآله وسلم إن من أمي الحديثين والمدكرين وإن عمر لم يمتهم وقال تعالى (ونفس وما سواها فاهمها فخورها وتقواها) فإخبار النفوس ملهمة (قلت) وهذا الحديث الذي ذكره هو ثابت في الصحيح بمعناه قال ابن وهب في تفسير الحديث أى ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية الغريب جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون والمهم هو الذى يلقي في نفسه الشيء فيخبر به حدساً وفراصة وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده كأنهم حدثوا بشئ فقالوه فهو أما قوله صلى الله عليه وآله وسلم أسفت قلبك وإن افتاك الناس فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة قال الغزالي واستفتاء القلب إنما هو حيث أباح المفتى أما حيث حرم فيجب الامتناع ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس ينفي كل شئ ورب متساهل يطير إلى كل شئ فلا اعتبار بهذين القليين وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق لدقائق الأحوال فهو المحك الذى يمتحن به حقائق الأمور وما أعز هذا القلب * قال السبيعي في شعب الإيمان هذا المحمول على أنه يعرف في منامه من عالم الغيب ما عسى أن يحتاج إليه أو يحدث على لسان ملك بشئ من ذلك كما ورد في بعض طرق الحديث بلفظ « وكيف يحدث قال يتكلم الملك على لسانه » وقد روى عن إبراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يعنى يلقي في روعه قال القفال لو ثبتت العلوم بالالهام لم يظن (١) للنظر معنى ونسأل القائل بهذا عن دليله فإن احتج بغير الالهام فهو ناقض قوله انتهى ويجاب عن هذا الكلام بأن مدعى الالهام لا يحصر الأدلة في الالهام حتى يكون استدلاله بغير الالهام مناقضاً لقوله نعم إن استدلال على إثبات الالهام بالالهام كان في ذلك مصادرة على المطلوب لانه استدلال على محل النزاع بمحل النزاع * ثم على تقدير الاستدلال بشيئ الالهام بمثل ما تقدم من الأدلة من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الالهام له بحجة وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بتساهلة *

(المسئلة السابعة) في رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر جماعة من أهل العلم منهم الاستاذ أبو اسحق أنه يكون (٢) حجة ويلزم العمل به وقيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعى وإن كانت رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم رؤية حق والشیطان لا يتمثل به لكن التائب ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه وقيل انه يعمل به ما لم يخالف شرعاً ثابتاً ولا يخفاه أن الشرع الذى شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قد كلفه الله عز وجل وقال (اليوم أكملت لكم دينكم) ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم إذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلاً وحجة بل قبضه الله إليه عند أن كل هذه الأمة ما شرعها على لسانه ولم

(١) قوله يظن كذا بالاصل وصوابه لم يبق أولم يكن والله أعلم

(٢) كذا ثبت كير ضمير الرؤيا وهي مؤنثة فلعله باعتبار المرئى تدبر

ما يقتل بنقله كالحجر والحشبة أى القتل بنقله (انه قتل عمد) لا خطأ ولا شبه عمد (عدوان) من حيث انه قتل (فيجب به القصاص كالقتل بالحد) أى الشئ الذى له حد يقتل كالسيف والرمح أى القتل بحده فإن علة وجوب القصاص به أنه

قتل عمد عدوان من حيث انه قتل (فينتقض ذلك) التعليل (بقتل الوالد) وان علا (ولده) وان سفل ولو اريد بهما الجنس أو معنى الشخص شملا الاثنى أيضا (فانه) قتل عمد (١٢٠) عدوان من حيث انه قتل مع انه (لا يجب به قصاص) فقد صدقت

يبق بعد ذلك حاجة الامة في أمر دينها وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها بالموت وان كان رسولا حيا وميتا وبهذا تعلم ان لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الامة

(المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان

(الفصل الاول في الاجتهاد) والفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به

من أحكام المقتى والمستقى * أما الفصل الأول ففيه تسع مسائل)

(المسئلة الاولى) في حد الاجتهاد وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه مالا مشقة فيه ■ قال في المحصول وهو في اللغة عبارة عن است فراغ الوسع في أي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة وأما في عرف الفقهاء فهو است فراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع است فراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هكذا حال الاصول انتهى * وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط * فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التفسير فان معنى بذل الوسع ان يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب * ويخرج بالشرعي اللغوي والعقلي والحسي فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي فانه لا يسمى اجتهدا عند الفقهاء وان كان يسمى اجتهدا عند المتكلمين * ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا أو حفظ المسائل أو استعلامها من المقتى أو بالكشف عنها في كتب العلم فان ذلك وان كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي فانه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحى * وقد زاد بعض الاصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال بذل الفقيه الوسع ولا بد من ذلك فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهدا اصطلاحا * ومنهم من قال هو است فراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن لانه لا اجتهدا في القطعيات * ومنهم من قال هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * قال ابن السمعاني هو أليق بكلام الفقهاء * وقال أبو بكر الرازي الاجتهاد يقع على ثلاثة معان (أحدها) القياس الشرعي لان العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فذلك كان طريقه الاجتهاد (والثاني) ما يغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم (والثالث) الاستدلال بالاصول * قال الآمدي هو في الاصطلاح است فراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه * وبهذا القيد خرج اجتهدا المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهدا معتبرا واذا عرفت هذا فالجهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولا بد ان يكون بالغا عاقلا قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الاحكام من ما أخذها وانما يتمكن من ذلك بشروط (الاول) ان يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر في أحدهما لم يكن مجتهدا ولا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق منهما بالاحكام ■ قال الغزالي وابن العربي والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار اتماهي باعتبار الظاهر للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الاحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك بل من لفهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لجرد القصص والامثال * قيل ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الاحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام * وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن

(١) أي تقويم الرقيق أو السلعة أي تقدير قيمته

الاوصاف المعبر بها عن العلة وهي القتل والعمد والعدوان أي هذه الالفاظ ومعانيها على ما تقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص (والثاني) أي الانتقاض معنى ما تضمنه قوله (كان يقال تجب الزكاة في الموائى) أي الابل والبقر والغنم (لدفع حاجة الفقير) مثلا أو أراد به مطلق المستحق أي احتياجه باستغنائه بها (فيقال) اعتراضا على هذا التعليل (ينتقض ذلك) التعليل (بوجوده في الجواهر) لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير ومع هذا (لا زكاة فيها) فقد وجد المعنى المعلن به وهو دفع حاجة الفقير بها بدون الحكم وهو وجوب الزكاة (ومن شرط) أي شروط (الحكم) للاصل من حيث صحة الالحاق فيه بسبب علته أن يكون مثل العلة في النفي والاثبات ولما لم تستلزم مماثلته اياها في ذلك تبعيته لها فيه التي هي المراد بين ذلك بقوله (أي تابعا لها في ذلك) المذكور من النفي والاثبات يعني انها (ان وجدت) في محل (وجد) هو أيضا في ذلك المحل (وان انتفت) عن المحل (انتفى) هو أيضا عنه والمعتبر السكينة وان لم تقدمها ان أي اقتصار في أي محل وجدت وجد وفي أي محل انتفت انتفى فخرج ما اذا لم تكن كذلك بان وجدت بدونه أو وجد هو بدونها في صورة أو صور كما

تقدم الاول في شرط العلة فهذا الشرط اعم من ذلك نعم ما ذكره في الثاني مبنى على امتناع التعليل بعلمين وبه قال المصنف في العلل الشرعية فان قلنا بجوازه وهو قول الجمهور لم يقدح وجود الحكم بدون العلة المعينة (٢٢١) لجواز وجوده بالعلة الاخرى وقد يمنع

ناؤه على ما ذكر نظرا لان العلة عند التعدد القدر المشترك دون

الخصوصيات فانتفاء العلة حيث لا يتحقق الا بانتفاء

الجميع (والعلة هي الخالبة للحكم) لان حيث نفسه

بل من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه

التجزئي الاعتبار فيه (بمناسبتها له) أي بسبب

ان بينهما مناسبة تقتضي ارتباطا بينهما واجتماعا في

الحصول ولو باعتبار مجرد ان الشارع نصبها علامة

عليه فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل العلة فتكون

بمعنى المعرف أي العلامة والامارة على حصول الحكم

وتحقق تعلقه التجزيي كما هو قول الجمهور وأما

اعتراض العضد كغيره عليه بأنها لو كانت مجرد

أمانة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف

بها الحكم اذا لم يكن منصوبا أو مجمعا عليه

والاعرف أيضا بالنص والاجماع فان قوله الحرمة

في الحجر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الحجر فلا

يكون قد عرف بالعلة فبقى ان يعرف بها وهي

مستتبطة وحيث يلزم الدور لان المستتبطة

لا تعرف الا بثبوت الحكم

اقتصار المقتصرين على العدد المذكور انما هو لانهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الاحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية قال الاستاذ أبو منصور يشترط معرفة ما يتعلق بحكم الشرع ولا يشترط معرفة ما فيها من القصص والمواظفات واختلاف في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة فقيل خمسمائة حديث وهذا من أعجب ما يقال فان الاحاديث التي تؤخذ منها الاحكام الشرعية ألوف مؤلفة * وقال ابن العربي في المحصول هي ثلاثة آلاف * وقال أبو علي الضرير قلت لاحمد بن حنبل كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفقه يكفيه مائة ألف قال لا قلت ثلاثمائة ألف قال لا قلت أربع مائة ألف قال لا قلت خمسمائة ألف قال أرجو * قال بعض أصحابه هذا محمول على الاحتياط والتعليل في الفتيا أو يكون أراد وصف أهل الفقهاء فأما ما لا بد منه فقد قال أحمد رحمه الله الاصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينبغي أن تكون ألفا ومائتين * قال أبو بكر الرازي لا يشترط استحضار جميع ما ورد في ذلك الباب اذا لا يمكن الا حاطة به ولو تصور لما حضر في ذهنه عند الاجتهاد جميع ما روى * وقال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع احاديث الاحكام كسنة أبي داود ومعرفة السنن للبيهقي أو أصل وقعت العناية فيه بجمع احاديث الاحكام ويكتفي فيه (١) بمواقع كل باب فيرجع وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافعي ونازعه النووي وقال لا يصح التمثيل بسنة أبي داود فانها لم تستوعب الصحيح من احاديث الاحكام ولا معظمها وكفى في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنة أبي داود وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان التمثيل بسنة أبي داود ليس بجيد عندنا لوجوب (الاول) أنها لا تحوى السنن المحتاج اليها (الثاني) أن في بعضها ما لا يحتاج به في الاحكام انتهى * ولا يخفى ان كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط وبعضه من قبيل التفريط والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالامهات الست وما يلحق بها مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وان يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال رجال الاسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الاوصاف المذكورة وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب بل الاعتبار أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجب من الاسباب وما هو مقبول منها وما هو مردود وما هو قادح من العالم وما هو غير قادح * (الشرط الثاني) أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يبقى بخلاف ما وقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجية الاجماع ويرى انه دليل شرعي وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الاجماع من المسائل (الشرط الثالث) أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل الاعتبار أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الائمة المشتغلين بذلك وقد قربوها أحسن تقريب وهذبوها أبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه وانما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزاي من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج اليه عند وروده عليه فانه عند ذلك ينظر في الدليل نظر احيى واستخرج منه الاحكام

(١) عبارة الغزالي في المستصفي ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب وهي أطف

فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور فقد بحث فيه السعد في الحواشي بأن كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو اجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله فيكون

الوصف أماره بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلى بكونه مائعا أحرر يقذف
بالزبد كان ذلك أماره على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه (٢٢٢) الوصف من أحرر اذا أحرر وبهذا يندفع الدور والخاص ان

استخراجا قويا * ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات
الموضوعة فيها فقد أبدل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع في الاطلاع على مطولاتها بما يزيد المجتهد قوة في
البحث وبصر في الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه * والحاصل انه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه
العلوم وانما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيخ هذا الفن * قال الامام الشافعي يجب على
كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه قال الماوردي ومعرفة لسان العرب
فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره *

(الشرط الرابع) أن يكون عالما بعلم أصول الفقه لاشتغاله على نفس الحاجة اليه وعليه أن يطول الباع فيه
ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه
أركان بنائه وعليه أيضا ان ينظر في كل مسألة من مسائله نظر ايوصله الى ماهو الحق فيها فانه اذا فعل ذلك تمكن من
رد الفروع الى اصولها بايسر عمل واذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد وخط فيه وخط * قال الفخر الرازي
في الحصول وما أحسن ما قال ان أهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه انتهى * قال الغزالي ان أعظم علوم الاجتهاد
يشتمل على ثلاثة فنون الحديث واللغة وأصول الفقه *

(الشرط الخامس) أن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم
بالمنسوخ وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلي فشرطه جماعة منهم الغزالي والفخر الرازي ولم يشترطه
الآخرون وهو الحق لان الاجتهاد انما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية ومن جعل العقل حاكما فهو
لا يجعل ما حكم به اذ خلا في مسائل الاجتهاد * واختلفوا أيضا في اشتراط علم أصول الدين فمنهم من يشترط ذلك
واليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك واليه ذهب الجمهور ومنهم من فصل فقال يشترط العلم بالضروريات
كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه والتصديق بالرسول بما جاءوا به ولا يشترط علمه بدقائقه
واليه ذهب الآمدي * واختلفوا أيضا في اشتراط علم الفروع فذهب جماعة منهم الاستاذ ابو اسحق والاستاذ
أبو منصور الى اشتراطه * واختاره الغزالي وقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة فهو طريق لتحصيل
الدربة في هذا الزمان * وذهب آخرون الى عدم اشتراطه قالوا والالزم الدور وكيف يحتاج اليها وهو الذي يوارها
بعد حيازته لمنصب الاجتهاد * وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل وهو كذلك ولكنه
مندرج تحت العلم بالسنة فانه لا يتم العلم بها بدونه كما قدمنا * وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس
بشروطه واركانه قالوا لانه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وهو كذلك ولكنه مندرج
تحت علم اصول الفقه فانه باب من أبوابه وشعبة من شعبه ■

واذا عرفت معنى الاجتهاد والمجتهد فاعلم أن المجتهد فيه هو الحكم الشرعي العملي قال في الحصول المجتهد فيه هو كل
حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع واحتزنا بالشرعي عن العقلية ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع
عن وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما انفقت عليه الأئمة من جليات الشرع * قال أبو الحسين البصري
المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز اختلاف
المجتهدين مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور *
(المسئلة الثانية) هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا فذهب جمع الى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم
بمحجج الله يبين للناس منازل اليهم قال بعضهم ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية لان الاجتهاد من
فروض الكفايات * قال ابن الصلاح الذي رأيت في كتب الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال

العله تتوقف على العلم
بشرعية الحكم بدليله
والتوقف على العلة هو
معرفة ثبوت الحكم في
المواد الجزئية انتهى (والحكم
هو المجلوب) من حيث
العلم بحصوله وتحقق
تعلقه بالتنجيزي (العله)
وانما كان مجلوبا للعله
كذلك (لما ذكر) من
مناسبتها له على ما تبين
وقديتوهم لزوم الدور في
كل من تعريف العلة والحكم
لاخذ كل منهما في تعريف
الآخر وهو ممنوع لانه
انما يلزم لو لم يكن تصور
العله بغير كونها جالبة للحكم
وتصور الحكم بغير كونه
مجلوبا للعله وليس كذلك
وقد يقال تعريف الحكم
غير جامع لعدم تناوله الاحكام
التعبدية الا ان يحاج
بانها معلقة في الواقع ويراد
بكونه مجلوبا ما يمكن ان
يكون مجلوبا لو اطلع على
علته أو بان التعريف

نوع من الحكم وهو ما ثبت
بطريق القياس (وأما الحظر
والإباحة فقد اختلف
في أيهما الاصل بعد البعثة
(فن الناس) أي العلماء
فانهم الناس (من يقول
ان الاشياء) الشاملة
للاقوال والافعال وغيرها
(بعد البعثة) أخذنا من
قول المصنف الآتي فان لم

يوجد في الشريعة أي بعد تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة وأما ما بين وصولها اليه وقبل تبليغها والظاهر
بأن لم يمض زمن امكان التبليغ فالظاهر انه كما قبل وصولها اليه بالنسبة للناس (على الحظر) أي موصوفة

بالخطر كما بينه بقوله (أى على صفة هي الخطر) أى الحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الأصل الحرمة (الاما) أى الشيء الذى (أباحته الشريعة) أى دلت على أباحته فيكون مباحا وينبغى أن يراد بالإباحة هنا (٢٢٢) الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والتدب

والكره لظهور أن الشريعة إذا دلت على وجوب شيء مثلا لم يكن محظورا وقوله (فإن لم يوجد في الشريعة ما) أى شيء (يدل) بطريق التصريح أو غير من كل ما يصح التمسك به (على إباحته) أى الشيء بالمعنى السابق (فيستمسك) بمعنى يتمسك به فالسنة للتأكيد أو يطلب من النفس للتمسك به فهى للطلب (بالأصل وهو الخطر) أى الحرمة تأكيداً كيدوايضاح لما قبله (ومن الناس) أى العلماء (من يقول بضده) أى بضد هذا القول (وهو أن الأصل في الأشياء) بالمعنى المتقدم (بعد البعثة أنها على الإباحة) أى على صفة هي الإباحة أى أنها مباحة أى مأذون فيها (الاما) أى الشيء الذى (حظره الشرع) أى دل على أنه محظور أى حرام فيكون محظورا (و) لكن (الصحيح التفصيل) في الأشياء بعد البعثة (وهو أن المضار) جمع مضرة وهو ما يضرب ويؤلم (على التحريم) أى على صفة هي التحريم بمعنى أن الأصل فيها ذلك (والمنافع) جمع منفعة وهي ما ينفع (على الإباحة) أى على صفة هي الإباحة بمعنى أن الأصل

والظاهر أنه لا يتأتى في الفتوى وقال بعضهم الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض عين وفرض كفاية ونسب (فالأول) على حالين «اجتهاد» في حق نفسه عند نزول الحادثة (والثاني) اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور والأكان على التراخي (والثاني) على حالين (أحدهما) إذا نزلت بالمستفتى حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفة ما من خص بالسؤال عنها فإن أجاب هو أو غيره سقط الفرض والأما جميعا (والثاني) أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها (والثالث) على حالين (أحدهما) فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله (والثاني) أن يستفتيه قبل نزولها انتهى * ولا يخفك أن القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد ويدل على ذلك ما صرح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة» وقد حكى الزركشى في البحر عن الأكثرين أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد وبه جزم صاحب المحصول قال الرافعي الخلق كالمثقفين على أنه لا يجتهد اليوم قال الزركشى ولعله أخذه من كلام الامام الرازي أو من قول الغزالي في الوسيط * قد خلا العصر عن المجتهد المستقل قال الزركشى ونقل الاتفاق عجيب والمسئلة خلافية بيننا وبين الحنابلة وساعدتهم بعض أئمتنا * وألحق أن الفقيه الفطن القياس كالمجتهد في حق العامي لا الناقل فقط * وقالت الحنابلة لا يجوز خلو العصر عن مجتهد وبه جزم الاستاذ أبو اسحق والزيبرى ونسبه أبو اسحق إلى الفقهاء قال ومعناه أن الله تعالى لو أدخل زمانا من قائم بحجة زال التكليف اذ التكليف لا يثبت بالإباحة الظاهرة وإذا زال التكليف بطلت الشريعة * قال الزبيرى إن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل في كثير فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب لأنه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النكحة بالخلق كما جاء في الخبر «لا تقوم الساعة الا على شرار الناس» ونحن نعوذ بالله أن تؤخر مع الاشرار انتهى * قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا لكن إلى الحد الذي يستقضى به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان * وقال في شرح خطبة الامام والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة والامة الشريفة لا بد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة إلى أن يأتي أمر الله في أشرط الساعة الكبرى انتهى * وما قاله الغزالي رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه إلى القول به القفال ولكنه ناقض ذلك فقال أنه ليس بمقلد للشافعي وإنما وافق رأيهم لأنه كان نقل ذلك عنه الزركشى وقال قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد بما يقضى منه العجب فانهم ان قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي من الائمة القائلين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الاسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد * وان قالوا ذلك لانهذا الاعتبار بل باعتبار أن الله عز وجل رفع ما فضل به على من قبل هؤلاء من هذه الائمة من كمال الفهم وقوة الادراك والاستعداد المعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل هي جهالة من الجهالات * وان كان ذلك باعتبار تسر العلم بل قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى أهل عصورهم فهذه أيضا دعوى باطلة فانه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لان التفاسير للكتاب انغزير قد دونت وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة قد دونت وتكلم الامة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على

فيها ذلك ولم يتعرضوا لادلة هذه الاقوال لاحتياجهما من الطول الى ما لا يحتمله هذا المختصر (اما قبل البعثة) أى تبليغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الشريعة إلى الخلق وهذا الظرف يتعلق بلا حكم أو يتعلق (فلا حكم) أصليا أو فرعيا كما

هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف ان لا يتعدأ صلا وفرا لا بعد البعثة وان اعتمد النووي خلاف ذلك تبعه الحليمي وغيره قال في شرح مسلم ان من مات (١٢٤) في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة

المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوى بهواذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما اتوا من قبل أنفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه واستصعبنا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم وافاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة * ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية فها نحن نصر حلك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد ففهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقي ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفهم بعرف مصنفاتهم حق معرفتها وكل واحد منهم امام كبير في الكتاب والسنة محيط بعلوم الاجتهاد احاطة متضاعفة عالم بعلوم خارجة عنها * ثم في المعاصرين هؤلاء كثير من المائيلين لهم وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد قال الزركشي في البحر ما لفظه ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد انتهى * وهذا الاجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الرافعي ■

وبالجملة فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتى بكثير فائدة فان أمره أوضح من كل واضح وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بل ازمن لم يفتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاءها المقلدون ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون * ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرأ على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوععة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدوا بالله بالكتاب والسنة * والله العجب من مقالات هي جهالات وضلالات فان هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة وأنه يبق الاتقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق هؤلاء الاتقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله فالدليل على هذه التفرقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا سبحانه هذان عظيم ■

(المسئلة الثالثة) في تجزى الاجتهاد وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أولا بل لابد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي الى الاكثرين وحكاها صاحب النكت عن أبي علي الحياثي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار لانها قد تمكن العناية بباب من الابواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بما أخذ أحكامه واذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد قال الغزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم منتصبا بالاجتهاد في باب دون باب * وذهب آخرون الى المنع لان المسئلة في نوع من الفقهاء بما كان أصليا في نوع آخر منه * احتج الاولون بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل واللازم منتف فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف ومن ذلك ما روى ان مالكا سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لأدري وأجيب بأنه قد يترك ذلك لما نزع أو للورع أو لعلمه بأن السائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل الى مزيد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال فهو احتج بالاقون بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع وأجيب بأن المفروض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسئلة ويردها الجواب يمنع حصول ما يحتاج اليه المجتهد في مسئلة دون غير هافان من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في البعض الآخر وأكثر علوم

قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم أفضل الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ما عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون ولا منافاة بين قوله من مات في الفترة وقوله ان دعوة ابراهيم وغيره بلغتهم كما توهمه بعضهم كالآبي في شرح مسلم لان معنى الفترة عدم إرسال رسول اليهم و ابراهيم وغيره غير مرسلين الى هؤلاء وان بلغتهم دعوتهم الا ان النووي كعبه لاثار الفترة عنده بالنسبة لاصل الايمان بل يكتفى في وجوب الايمان ببلوغ دعوة الرسول ولو تغير المرسل اليهم نظرا لان الشرائع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لاتفاق عليه (يتعلق بأحد) وذلك (لاتقاء الرسول الموصل له) أى للحكم الى الخلق واتقاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول واتقاء الايصال كما بين محيى الحكم اليه والتبليغ بان لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ ويلزم من انتفاء الرسول كذلك انتفاء ترتب الثواب والعقاب

لقوله تعالى وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا ولا يمتدحون حتى نبعث رسولا ويلزم من انتفاء ترتبها انتفاء ملزومه الاجتهاد من تعلق الحكم (ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به كما سيأتى) في قوله فان وجد في النطق ما يغير الاصل والافستصحب الحال فاهنا بيان

معناه وما هناك بيان حكمه (ان يستصحب) في حكم الشيء (الحال أي العدم الأصلي) المنسوب الى الأصل فإنه يستدل به عليه حيث يقال الأصل عدم كذا قال في شرح جمع الجوامع وهو أي العدم الأصلي (٢٢٥) نفى أي انتفاء ما نفاه العقل يعني لم يدرك وجوده لانه أحاله ولم يشته الشرع انتهى (عند عدم الدليل الشرعي) الدال على حكم ذلك الشيء لافي الواقع بل في الظاهر (بأن) أي بسبب ان (لم يجده) المجتهد بعد البحث عنه بقدر الطاقة له (أي قدرته) كأن لم يجد دليلاً (شرعياً) على وجوب صوم رجب (بعد البحث عنه كذلك) (فيقول) قولاً يعتقد (لا يجب) صوم رجب (باستصحاب الحال) أي بسببه وهو متعلق يقول أولاً (أي) باستصحاب (العدم الأصلي) وهو حجة جزماً (كما قاله بعضهم) ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضاً وكان الشارح إنما لم يلتفت اليه لان تعاريفهم تنافيه ولا ينحصر الجزم بحجة الاستصحاب فيما ذكر بل له صور أخرى كاستصحاب العموم الى وجود المخصص والنص الى ورود الناسخ (اما الاستصحاب المشهور) المتصرف اليه الاسم عند الاطلاق (الذي هو ثبوت) أي اعتقاد ثبوت (أمر) أو ثبوت

الاجتهاد يتعلق ببعضها ببعض ولا سيما ما كان من علومه مرجعه الى ثبوت المسئلة فانها اذا تمت كان مقتدر على الاجتهاد في جميع المسائل وان احتاج بعضها الى فريد بحث وان نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك ولا يثق من نفسه لتقصيره ولا يثق به الغير لذلك فان ادعى بعض المقصرين بانه قد اجتهد في مسألة فذلك الدعوى يتبين بطلانها بان يبحث معه من هو مجتهد اجتهاداً مطلقاً فانه يورد عليه من المسائل والمآخذ لا يتعلقه (١) قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا عرف باباً دون باب أو مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعاً والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الانباري انتهى * ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزى الاجتهاد فانهم قد انفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بمحصول المقتضى وعدم المانع وانما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادعى الاحاطة بما يحتاج اليه في باب دون باب أو في مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لانه لا يزال يجوز الغير ما قد بلغ اليه علمه فان قال قد غاب ظنه بذلك فهو مجازف وتوضيح مجازفته بالبحث معه *

(المسئلة الرابعة) اختلفوا في جواز الاجتهاد للانبيا صلوات الله عليهم بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلاً تعبد بهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين حتى هذا الاجماع ابن فورك والاستاذ أبو منصور وأجمعوا أيضاً على انه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها حتى هذا الاجماع سليم الرازي وابن حزم * وذلك كما قلت وقع من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من ارادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة * فاما اجتهادهم في الاحكام الشرعية والامور الدينية فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب *

(الاول) ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحي وقد قال سبحانه (ان هو الا وحي يوحى) والضمير يرجع الى النطق المذكور قبله بقوله (وما ينطق عن الهوى) وقد حكى هذا المذهب الاستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي وقال القاضي في التريب كل من نفى القياس أحال تعبد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد * قال الزركشي وهو ظاهر اختيار ابن حزم * واحتجوا أيضاً بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا سئل ينتظر الوحي ويقول ما أنزل علي في هذا شيء * كما قال لما سئل عن زكاة الخمر فقال لم ينزل علي الا هذه الآية الجامعة (فن يعمل مثقال ذرة خيراً) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه * ومن الذاهبين الى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم (المذهب الثاني) أنه يجوز لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم وغيره من الانبياء واليه ذهب الجمهور * واحتجوا بان الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كخاطب عباده و ضرب له الامثال وأمره بالتدبر والاعتبار وهو أجل المتفكرين في آيات الله وأعظم المتبرين * وهو أقول (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) فالمراد به القرآن لانهم قالوا إنما يعلمه بشر ولو سلم لم يدل على نفى اجتهاده لانه صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان متعبداً بالاجتهاد وبالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل عن الوحي واذا جاز لغيره من الامة أن يجتهد بالاجماع مع كونه معرضاً للخطأ فلا أن يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالاولى * وأيضاً قد وقع كثير آمنه صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره من الانبياء فأما منه فقل قوله (أرأيت لو تهمضت) (أرأيت لو كان على أهلك دين) وقوله للعباس (إلا الاذخر) ولم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم (ألا واني قد أتيت القرآن ومثله معه) وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان * وأما ما احتج به المانعون من أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته واللازم باطل * وتبين الملازمة أن ذلك الذي قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد ومن لوازم أحكام

(١) قونه لا يتعلق كذا بالأصل وهو تحريف فعل صوابه ما يضايقه والله أعلم

(٢٩٤ - ارشاد الفحول) بمعنى اثبات (في الزمن الثاني) أي في زمن ما (لثبوته في الزمن الاول) وهو ما قبل ذلك الزمن بان دل الشرع على ثبوته فيه قال التاج السبكي كالصفي الهندي ودوامه انتهى فان أراد أنه دل على الثبوت على وجه

يفهم منه الدوام ويحكم به له فذلك وان اراد انه دل صريحاً على الدوام أشكل في كثير من صورته أو أكثرها بل لا معنى للاستصحاب حينئذ ثم صرح التاج بانفاقهم على (٢٢٦) انه لا بد من است فراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه (فحجة) أي فهو

الاجتهاد جواز المخالفة اذ لا قطع بأنه حكم الله لكونه محتملاً للاصابة ومحتملاً للخطأ فقد اوجب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره فان ذلك انما كان لازماً لاجتهاد غيره لعدم اقترانه بما اقترن به اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم من الامر باتباعه * وأما ما احتجوا به من أنه لو كان متعبداً بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال سائل فقد اوجب عنه بأنه انما تأخر في بعض المواطن لجواز أن ينزل عليه فيه الوحي الذي عدمه شرط في صحة اجتهاده على انه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستثبات في الجواب والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين (المذهب الثالث) الوقف عن القطع بشيء من ذلك وزعم الصيرفي في شرح الرسالة انه مذهب الشافعي لانه حكى الاقوال ولم يختز شيئاً منها واختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي ولا وجه للوقف في هذه المسئلة لما قدمنا من الادلة الدالة على الوقوع على انه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل (عفا الله عنك لم اذنت لهم) فعاتبه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتبه * ومن ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى» أي لو علمت أولاً ما علمت آخر ما فعلت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله صلى الله عليه وآله وسلم بالوحي وامثال ذلك كثيرة كمعاتبته صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ الفداء من اسرى بدر بقوله (ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يشخن في الارض) وكما في معاتبته صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى (واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه أمسك عليك زوجك) الى آخر ما قصه الله في ذلك في كتابه العزيز * والاستيفاء لمثل هذا يقضى الى بسط طويل وفيما ذكرناه ما يغني عن ذلك ولم يأت المانعون بحجة تستحق المنع أو التوقف لاجلها *

(المسئلة الخامسة) في جواز الاجتهاد في عصر * صلى الله عليه وآله وسلم فذهب الاكثرون الى جوازه ووقوعه * واختاره جماعة من المحققين منهم القاضي ومنهم من منع ذلك كما روى عن أبي علي وأبي هاشم ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر فأجاز لمن غاب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم كما وقع في حديث معاذ دون من كان في حضرته الشريفة صلى الله عليه وآله وسلم * واختاره الغزالي وابن الصباغ ونقله الكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ومال اليه امام الحرمين * قال القاضي عبد الوهاب إنه الاقوى على أصول أصحابهم قال ابن فورك بشرط تقريره عليه * وقال ابن حزم ان كان اجتهاد الصحابي في عصره صلى الله عليه وآله وسلم في الاحكام كالجواب شيء أو تحريره فلا يجوز كما وقع من أبي السنا بل من الافتاء باجتهاده في الحامل المتوفي عنها زوجها انها تعد باربعة أشهر وعشر (١) فاخطأ في ذلك وأن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز كاجتهادهم فيما يعملونه علماً للدعاء الى الصلاة لانه لم يكن فيه إيجاب شريعة يلزم وكاجتهادهم بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم فيمن هم السبعون ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر فاخطؤا في ذلك وبين لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هم ولم يعنفهم في اجتهادهم * ومنهم من قال وقع ظناً لقطعوا واختاره الامدي وابن الحاجب * ومنهم من قال إنه يجوز للحاضر في مجلس النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد اذا أمره بذلك كما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة وان لم يأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز له الاجتهاد الا أن

(١) قلت قال الشافعي في الرسالة اخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه أن سبيعة الاسلمية بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فربها أبو السنا بل بن بكك فقال قد تصنعت للزواج انها أربعة أشهر وعشر فذكرت ذلك سبيعة الاسلمية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كذب أبو السنا بل او ليس كما قال أبو السنا بل قد حلت فتزوجي اه وبهذا النقل علمت ان الحامل التي اقضى فيها أبو السنا بل واقعة مخصوصة وهي سبيعة الاسلمية لا مطلق الحامل المتوفي عنها

حجة (عندنا) معاصر الشافعية (دون الحنفية فلا زكاة عندنا) بسبب صحته (في عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج (العشرين (الكاملة) من الدنانير بان يرغب فيها بقيمة الكاملة (بالاستصحاب) لعدم وجوب الزكاة فيها الذي كان في عهده عليه أفضل الصلاة والسلام وسين الاستصحاب قال غير واحد للطلب على القاعدة ومعناه ان الناظر يطلب الآن حجة ماضى (وأما الادلة فيقدم) عند اجتماعها وتبافي مدلولاتها (الحلى منها) ولو بالدليل كالقول بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر بان يتبادر منه (على الحنفى) منها كذلك بالنسبة للآخر وان كان جلياً في نفسه كالظاهر بالنسبة للنص (وذلك) أي المذكور من الحلى والحنفى (كالظاهر) ولو بالدليل (والمؤول) أي المحمول على معناه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر فان الاول حلى المعنى والثانى خفيه كما علم من

مبحثهما وحينئذ (فيقدم اللفظ في) أي بسبب (معناه الحقيقي) وباعتباره بمعنى أنه يقدم حمله على معناه الحقيقي يجتهد لانه ظاهر باعتباره كما تقدم (على) حمله على (معناه) المجازى وعلى مجموع المعنيين لانه باعتبار ذلك مؤول فان دل دليل عليه

انعكس الامر (و: يقدم) (الموجب) أى المفيد (للعلم) منها (على الموجب) أى المفيد (للظن) ولا يخفى مع ذلك اشكال قوله (وذلك) أى المذكور من الموجب للعلم والموجب للظن (كالتواتر) والا حاد سواء اريد بالمعلوم والمظنون منها (٢٢٧) معناها او ورودها اما الاول فلان

التواتر لا يستلزم العلم بالمعنى بل قد تكون دلالة التواتر ظنية بل ذلك هو الغالب والعلم بالمعنى بواسطة القرائن لا يخص التواتر بل الاحاد كذلك على ان ارادة العلم بالمعنى تنافي قوله الا لا ان يكون عاما لا لان العام القطعى الدلالة بان قطع بعمومه ودلالته على كل فرد يقدم على الخاص الظنى الدلالة لئلا يتنفي القاطع بالمظنون كما تقدم بيانه اول فصل التعارض وحمل العام في الاستثناء على ظنى الدلالة تعسف وفيه اختلاف معنى المستثنى والمستثنى منه بلا قرينة ولا حاجة وحملها على القطعيين دلالة لا يصح لامتناع هذا القسم الا ان يكون احدها ناسخا كما تقدم ثم واما الثانى فلان نفس التواتر لا يفيد العلم بوروده اذ وروده ليس معنى له حتى يفيد بل الذى يفيد العلم بوروده انما هو نقله على وجه التواتر مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار متواتر والقطع بوروده لم يستفد من اللفظ للقطع بان هذا اللفظ لا اشعار له بالورود عنه صلى الله عليه وسلم ولا

يجهتد ويعلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيقرره عليه كما وقع من ابي بكر رضى الله عنه في سلب القتل فانه قال لاها الله اذا لا يعتمد الى اسد من اسد الله فيعطيك سلبه فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم والحق ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم فيما نابه من الامر وبين من كان غائبا عنها فيجوز له الاجتهاد وقد وقع من ذلك واقعات متعددة كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه وكان جنبا ولم يقتل بل تيمم وقال سمعت الله تعالى يقول (ولا تقتلوا أنفسكم) فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من الامر بالنداء يوم انصرافه من الاحزاب بأنه «لا يصلين أحد الا في بنى قريظة» فتخوف ناس من فوت الوقت فصلوا دون بنى قريظة وقال آخرون لا تصل الا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان فات الوقت فاعف أحدا من الفريقين ومن أدل ما يدل على هذا التفصيل تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما بعثه الى اليمن وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل ومنه بعثه صلى الله عليه وآله وسلم لعلى قاضيا فقال لا علم لي بالقضاء فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم «اللهم اهد قلبه وثبت لسانه» أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم في المستدرک ومن ذلك ما رواه أحمد في المسند أن ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر فأتوا عليها فاحتصمون في الولد فأقرع بينهم فبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لا أعلم فيها الا ما قال على واسناده صحيح وأمثال هذا كثيرة قال الفخر الرازى في المحصول الخلاف في هذه المسئلة لا ثمرة له في الفقه وقد اعترض عليه في ذلك ولا وجه للاعتراض لان الاجتهاد الواقع من الصحابي ان قرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة وشرا عا بالتقرير لا باجتهاد الصحابي وان لم يبلغه كان اجتهاد الصحابي فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابي عندهم قال بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم (١) وأنكره أو قال بخلافه فليس في ذلك الاجتهاد فائدة لانه قد بطل بالشرع (المسئلة السادسة) فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل في اجتهاده ويعتمد عليه فعليه أولا أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة فان وجد ذلك فيهما قدمه على غيره فان لم يجد أخذ بالظواهر منهما وما يستفاد بنطوقهما ومفهومهما فان لم يجد نظر في أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم في تقريراته لبعض أمته ثم في الإجماع ان كان يقول بحجتيه ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كالأبواب بعضها وما أحسن ما قاله الامام الشافعى فيما حكاه عنه الغزالي أنها اذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الأحاد فان أعوزه لم يخض في القياس بل يلتفت الى ظواهر الكتاب فان وجد ظاهرا نظري المخصصات من قياس وخبر فان لم يجد مخصصا حكم به وان لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر الى المذاهب فان وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع وان لم يجد اجماعا خاض في القياس ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالمثقل فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم فان عدم قاعدة كلية نظر في المنصوص ومواقع الاجماع فان وجدها في معنى واحد الحق به والا فالحذر به الى القياس فان أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد انتهى وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الاصلية وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فان أعوزه ذلك رجع الى الترجيح بالمرجحات التي سيأتي ذكرها ان شاء الله تعالى *

قال الماوردى الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم الى ثمانية أقسام (أحدها) ما كان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الربا بهذا الصحيح عند القائلين بالقياس (ثانيها) ما استخرج من شبه النص كالعبد لتردد شبهه بالحر في انه يملك لانه مكلف وشبهه بالبيمة في انه لا يملك لانه مملوك فهذا صحيح غير مرفوع عند

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله وان بلغه وأنكره الخ

ارتباط له به وانما استفيد من نقله على وجه التواتر وقد يجاب بان المراد الثانى اعم بمعنى ان قطعى الدلالة مقدم على ظنى الدلالة وقطعى السند مقدم على ظنيه ويحمل التمثيل المذكور على الثانى مع المساحة فيه وارادة ان المتواتر يفيد من

حيث تواتره القطع بصحته فليتأمل وإذا قدم الموجب للعلم (فيقدم الاول) أى المتواتر لانه موجب العلم على ما تقرر (على الثانى)
أى الآحاد الموجب للظن (الا أن يكون) (٢٢٨) الاول (عاما) والثانى خاصا (فيخص) الاول (بالتانى كما) أى التخصيص

القائلين بالقياس والمنكرين له غير أن المنكرين له جعلوه داخلا في عموم أحد الشبهين (ثالثا) ما كان مستخرجا من عموم النص كالذى بيده عقدة النكاح في قوله (أويصفو الذى بيده عقدة النكاح) فانه (١)
من اجماع النص أحدهما وهذا صحيح بتوصيل بالترجيح اليه (رابعها) ما استخرج من اجماع النص كقوله في المتعة (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين (خامسها) ما استخرج من أحوال النص كقوله في المتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت) فاحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه وإذا رجع الى اهله فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى (سادسها) ما استخرج من دلائل النص كقوله (لينفق ذو سعة من سعته) فاستدلنا على تقدير نفقة الموسر بمدى أن أكثر ما جاءت به السنة في فدية الأذى أن لكل مسكين مدين واستدلنا على تقدير نفقة المعسر بمدى أنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء أن لكل مسكين م. ا. (سابعها) ما استخرج من أمارات النص كاستخراج دلائل القبلية لمن خفيت عليه من قوله تعالى (وعلامات وبالنجم هم يهتدون) فيكون الاجتهاد في القبلية بالأمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم (ثامنها) ما استخرج من غير نص ولا أصل فاختلف في صحة الاجتهاد فقل لا يصح حتى يقرن بأصل ☆ وقيل يصح لانه في البرع أصل انتهى *

وعندى أن من استكثر من تتبع الايات القرآنية والاحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه اليه همته واستعان بالله عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيها ما يطلبه فانها الكثير الطيب والبحر الذى لا ينزف والنهر الذى يشرب منه كل وارده عليه العذب الزلال والمعصم الذى يأوى اليه كل خائف فاشدد يدك على هذا فانك إن قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيها كل ما تطلبه من أدلة الاحكام التى تريد الوقوف على دلائلها كائنا ما كان من فان استبعدت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تنفى بجميع الحوادث فمن نفسك أتيت ومن قبل تقصيرك أصبت وعلى نفسها براقت تحجب وانما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية
لا تعذل المشتاق في أشواقه حتى تكون حشاك في أحشائه
لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانها
دع عنك تعنيف وذوق طعم الهوى فاذا هويت فعند ذلك عنف

(المسئلة السابعة) اختلفوا في المسائل التى كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التى الحق فيها مع واحد من المجتهدين وتلخيص الكلام في ذلك يحصل في فرعين (الفرع الاول) العقليات وهي على أنواع (الاول) ما يكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله وسوله كما فى إثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل * قالوا فبذه الحق فيها واحد فمن اصابه اصاب الحق ومن اخطأ فهو كافر (النوع الثانى) مثل مسئلة الرؤية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وما يشابه ذلك فالحق فيها واحد فمن اصابه فقد اصاب ومن اخطأ ففيل يكفر * ومن القائلين بذلك الشافعى فمن اصابه من جملة على ظاهره ومنهم من جملة على كفران النعم (النوع الثالث) اذالم تكن المسئلة دينية كفى تركب الاجسام من ثمانية أجزاء وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف قالوا فليس الخطىء فيها

(١) كان محل هذا البياض بالاصل الذى قدرنا لكيتين خلط فيها الكاتب تخليطا فاحشا بكتب كلمة على أخرى فى الكلمتين والأولى أشبه ببيع والثانية أشبه باستخراج ويظهر لنا ان فى العبارة سقطا وتحريفوا ولعل اصل المسألة دينية والمؤلف هكذا فانه يعلم الولي والزوجة ويستخرج من عموم النص أحدهما والله اعلم

الذى (تقدم) بيانه (من) للبيان (تخصيص الكتاب) الذى هو متواتر بالسنة وان كانت احادا ودخل في المستثنى منه عكس ذلك وهو صحيح لان في التخصيص تقديم الخاص ومالو كان المتواتر ظنى الدلالة وتساويا في الخصوص أو العموم وتاخر الآحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن المقدم هنا الاحاد لان الصحيح نسخ المتواتر بالاحاد كما تقدم وهذا واراد عليه ولا يجدي الاعتذار عنه بان تركه اياه للعلم به مما سبق لان ما استثناء معلوم مما سبق أيضا ويمكن ان يجاب بانه أراد بهذا الصنيع التنبيه بما ذكره على ما تكرر كهمع الاختصار والتوصل الى تدريب المتعلم بامتحان تنبيهه بما ذكره لما تركه (و) يقدم (النطق) وهو قول الله جل وعلا وقول رسوله صلى الله عليه وسلم كما تقدم ولذا قال (من) للتبعيض أول البيان (كتاب أو سنة) متواترة أو آحاد (على القياس) بانواعه ولو قطعيا بان قطع بعلة حكم الاصل وبحصولها في الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع المخالف لحكم الاصل يتبين اعتبار خصوص الاصل في

العلة فلم يقطع بحصولها في الفرع (الا أن يكون النطق عاما) والقياس خاصا (فيخص) النطق العام (بالقياس) الخاص باسم (كما) أى كتخصيص النطق العام بالقياس الذى (تقدم) في مبحث التخصيص بقيدته ويرد على اقتضائه على هذا الاستثناء انه تقدم

ايضا تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فان اعتذر بعلمه بما سبق لم يفد لان ما ذكره كذلك ومجيب بما سبق آتفا في نظيره (و) يقدم (القياس الجلي) وهو ما قطع فيه بالغاء الفارق كقياس الامه على العبد (٢٢٩) في تقويم حصه الشريك على شريكه

الموسر وعقها عليه اذ يقطع بالغاء الفرق المذكور او كان احتمال الفارق ضعيفا كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية وان احتمل الفرق بان العمياء ترشد الى المرعى الحيد فترعى فتسمن والعوراء توكل الى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعى فيكون العور مظنة الهزال لضعفه (على) القياس (الخفي) وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فان ابا حنيفة رحمه الله يرى ان القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص فيه ويفرق بان المحدد وهو المفرق للاجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالصا آلة موضوعة للتأديب بالاصالة فكان ذلك شبهة في قصد القتل فنعت القصاص ولا يخفى ان قوة احتمال الفرق لاتمنع الغناء كما تقرر في محله وقد احيب عن هذا الفرق بان المراد بالمثقل الملحق بالمحدد ما يقتل غالبا كالخمر والدبوس الكبيرين والخرق وهدم الجدارى ولو كان كونه يقتل غالبا بواسطة خصوص المحل

بأشهر ولا المصيب فيها بما جواز هذه وما يشابهها يجرى مجرى الاختلاف في كون ملكة (١) أكبر من المدينة أو أصغر منها وقد حكى ابن الحاجب في المختصر ان المصيب في العقليات واحد ثم حكى عن العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب وحكى أيضا عن الجاحظ أنه لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند * قال الزركشي (٢) وأما الحق فجعل الحق فيها واحدا ولكنه يجعل الخطي في جميعها غير آثم * قال ابن السمعاني وكان العنبري يقول في مثبي القدر هو لاء عظموا الله وفي نافي القدر هو لاء نزهوا الله وقد استبشع هذا القول منه فانه يقتضى تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتihadهم قال ولعله أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الافعال ونحوه وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والجوس فهذا ما يقطع فيه بقول أهل الاسلام * قال القاضي في مختصر التقریب اختلفت الروايات عن العنبري فقال في أشهر الروايتين انما أصوب كل مجتهد في الدين يجمعهم الله وأما الكفرة فلا يصوبون وفي رواية عنه أنه صوب الكافرين المجتهدين دون الرا كين البدعة * قال ونحن نتكلم معهما يعنى العنبري والجاحظ فنقول أنهما أولا محجوجان بأن الاجماع قبلهما وبعدكما * ثانيان أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفى الجرح كما نقل عن الجاحظ فإبراهيم العقلاء والنحرطت في سلك الانعام وان أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفى الجرح كما نقل عن الجاحظ فإبراهيم العقلية من الكتاب والسنة والاجماع الخارجة عن حد الحصر ترده هذه المقالة وأما تخصيص التصويب بأهل الملة الاسلامية فنقول بما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره وأجمعوا قبل العنبري على انه يجب على المرء إدراك بطلانه * وقد حكى القاضي أيضا في موضع آخر عن داود بن علي الاصفهاني امام مذهب الظاهر أنه قال بمثل قول العنبري وحكى قوم عن العنبري والجاحظ أنهم قالوا ذلك فيمن علم الله من حاله استفرغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم وقد نحا الغزالي نحوه هذا المنحى في كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقية وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن العنبري والجاحظ ان أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الامر فباطل وإن أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الاصوليات يكون معذورا غير معاقب فهذا أقرب لانه قديمت قد فيه أنه لو عوقب وكاف بعد استفرغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق قال وأما الذي حكى عنه من الاصابة في العقائد القطعية فباطل قطعاً ولعله لا يقول ان شاء الله تعالى وأما الخطي في الاصول والمجتهد فلا شك في تأنيبه وتفسيقه وتضليله * واختلف في تكفيره وللأشعري قولان * قال امام الحرمين وابن القشيري وغيرهما وأظهر مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضي في كتاب المتأولين وقال ابن عبد السلام رجع الامام أبو الحسن الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف * قال الزركشي وكان الامام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر فليله ألا تكفر من يكفر ففعل الى القول بالتكفير وهذا مذهب المعتزلة فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الا * خرو قد حكى امام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير وقال انما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولاً أجمعت الامه على أنه لا يصدر ذلك الا عن كافر انتهى * واعلم ان التكفير لمجتهدي الاسلام بمجرد الخطا في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كؤود لا يصعد اليها الا من لا يبالي بدينه ولا يحرص عليه لانه مبنى على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض وغالب القول به ناش عن العصية وبعضه ناش عن شبه واهية ليست من الحججة في شيء ولا يحل التمسك بها في أسير أمر من أمور الدين فضلا عن هذا الامر الذي هو منزلة الاقدام ومدحضة كثير من علماء الاسلام * والحاصل

(١) لعل أصل المؤلف اذ هذه وما يشابهها يجرى الاختلاف فيها مجرى الاختلاف في كون ملكة كذا أكبر الخ والله اعلم (٢) كذا بالأصل ولعله واما الحيائي والله اعلم

دون كبر الالة كالعصا بالنسبة للمقاتل (وذلك) اي تقديم القياس الجلي على الخفي (كقياس) اي كتقديم قياس (العلقة على قياس الشبه) بل وعلى قياس الدلالة كما هو ظاهر (فان وجد في النطق من كتاب أو سنة ما يغير الاصل) ولما احتمل الاصل أمورا وتوهم

أته خلاف الحال فسمه بقوله (أي العدم الاصلى الذى يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق بان يعتقد ما دل عليه (وألأى وان لم يوجد) في النطق (٢٣٠) (ذلك) أى ما يغير الاصل (قيستصحب الحال) وبين

بقوله (أي العدم الاصلى) أن المراد بالحال هنا هو المراد فيما تقدم آنفاً بالاصل

لثلاثتهم من اختلاف التعبير اختلاف المعنى وبين المراد بالاستصحاب بقوله (أى يعمل به) أى يعتقد وظاهر أن ما يغير الاصل من النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف لا والمفهوم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بأنه ما دل عليه اللفظ لافي

محل النطق بل وللقياس على ما فيه فانه يستفاد من حكم الاصل المدلول للنطق بملاحظة عليه ثبوت حكمه في غيره مما وجدت فيه علته وبذلك يندفع ما للشارح التاج هنا وكأنه توهم أن المراد بالنطق هنا المنطوق المقابل للمفهوم وهو سهو قطعاً (ومن شرط)

أى من شروط (المفتى) وأتى بمن نظراً لكل من المتعاطفات وحده أو لأن من شروطه أيضاً أموراً أخرى لا يتنا لها اسم إلا كالبالوغ والعقل فلا حاجة لما تكلفه التاج (وهو المجتهد) محتمل إرادة اتحادها مفهوماً وإرادة اتحادها ماصداً ولعل الثانى

أن الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بدفع ذلك دفعاً لا شك فيه ولا شبهة فإياك أن تقترب بقول من يقول منهم أنه يدل على ما ذهب اليه الكتاب والسنة فإن ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داحضة وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام فوضعه علم الكلام ■ (الفرع الثانى) المسائل الشرعية فذهب الجمهور ومنهم الأشعرى والقاضى أبوبكر الباقلانى ومن المعتزلة أبو الهذيل وأبو على وأبو هاشم وأتباعهم إلى أنها تنقسم إلى قسمين * (الاول) ما كان منها قطعياً معلوماً بالضرورة أنه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والخاطئ غير معذور وكفره جماعة منهم مخالفة للضرورة وإن كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية ففيل أن قصر فهو مخطئ آثم وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم قال ابن السمعاني ويشبه أن يكون سبب غموضها امتحاناً من الله لعباده ليفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة كما قال تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وقال (وفوق كل ذى علم علم عليم) *

(القسم الثانى) المسائل الشرعية التى لا قاطع فيها وقد اختلفوا في ذلك اختلافاً طويلاً واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافاً كثيراً فذهب جمعهم إلى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب وحكاة الماوردى والرويانى عن الأكثرين كما قال الماوردى وهو قول أبى الحسن الأشعرى والمعتزلة * وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعى وأكثروا الفقهاء إلى أن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً وحراماً وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يخطئ بعضهم بعضاً ويعترض بعضهم على بعض ولو كان اجتهدوا كل مجتهد حقاً لم يكن للتخلف وجه ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد هل كل مجتهد مصيب أم لا فعند مالك والشافعى وغيرهما أن المصيب منهم واحد وإن لم يتعين وإن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد وقال جماعة منهم أبو يوسف إن كل مجتهد مصيب وإن كان الحق مع واحد وقد حكى بعض أصحاب الشافعى عن الشافعى مثله * وأنكر ذلك أبو اسحق المروزي وقال إنما نسبته إليه قوم من المتأخرين ممن لا معرفة له بمذهبه كما قال القاضى أبو الطيب الطبرى واختلف النقل عن أبى حنيفة فنقل عنه أنه قال في بعض المسائل كقول أبي يوسف وفي بعضها كقول أبي يوسف وقد روى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريح وأبي حامد يمثل قول أبي يوسف واستدل ابن كج على هذا بإجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه ولا يجوز إجماعهم على خطأ * قال ابن فور في المسئلة ثلاثة أقوال (أحدها) أن الحق في واحد وهو المطلوب وعليه دليل منصوب فن وضع النظر موضع أصاب ومن قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطئ ولا آثم عليه ولا نقول أنه معذور لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لعذر في تركه كالعاجز عن القيام في الصلاة وهو عندنا قد كلف إصابة العين لكنه خفف أمر خطابه وأجر على قصده الصواب وحكمه نافذ على الظاهر وهذا مذهب الشافعى وأكثر أصحابه وعليه نص في كتاب الرسالة وأدب القاضى (والثانى) أن الحق واحد إلا أن المجتهدين لم يتكلفوا أصابته وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد وإن كان بعضهم مخطئاً (والثالث) أنهم كلفوا الرد إلى الأشبه على طريق الظن انتهى * وذهب قوم إلى أن الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة فهو من القائلين بهذا القول الأصم والمريسي وابن عليه وحكى عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طول أمة الأصول الكلام في هذه المسئلة وأوردوا من الأدلة ما لا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازى في المحصول ولم يأتوا بما يشفى لحال الحق

أقرب (أن يكون عالماً) علماً تصديقاً (بالفقه) بمعناه السابق أول الكتاب لفساده هنا بل بمعنى المسائل وهنا أصلاً وفرعاً خلافاً ومذهباً تميزت محولة عن المضاف إلى الفقه وعلى هذا فراد الشارح تفسير المعنى لا تقدير الإعراب بقوله (أى) عالماً

(مسائل الفقه) أي بالمسائل التي هي الفقه وأبدل منها أو بينها بقوله (قواعده) وهي صورة الكلية (وفروعه) المندرجة تحتها ولعل المعتبر فانه لا يتصور العلم بجميعها فانها لا تنتهي وتزايد بتزايد الازمان والافكار جملة يتمكن من (٢٣١) العلم بهامن استخراج ما يرد عليه

(و) عالما (بما فيها)
 أي في مسائله (من
 الخلاف) حيث كانت
 ذات خلاف وإنما اشترط
 علمه بما فيها من الخلاف
 (ليذهب) أي ليمكن
 من أن يذهب (إلى قول
 كائن) (منه) أي من
 الخلاف أي من أقواله
 بأن لا يخرج عنه ولو
 ملفقا منه كالتفصيل
 الموافق كلا من القولين
 مثلا بأحد شقيه (و)
 ليمكن من أن (لا يخالفه)
 بالخروج عنه بالكلية
 (بأن يحدث قولاً آخر)
 مغايراً له رأساً إذ لو لم يعلم
 الخلاف لم يأمن من
 مخالفته لذلك وفهم من
 ذلك امتناع أحداث
 القول المذكور وإنما
 امتنع (لاستلزام اتفاق
 من قبله لعدم ذهابهم
 كلا وبعضاً (إليه) ولو
 على وجه التجوز دون
 الاعتماد بذهابهم إلى
 ما يخالفه (على نفيه)
 والجمع على نفيه يمتنع
 القول به لامتناع
 مخالفة الاجماع وظاهر
 انه لا يجب حفظ جميع
 مسائل الخلاف بل
 يكفي أن يعلم أو يظن أن

وهنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق أيضاً حالاً يبقى بعده ريب لم يأت به وهو الحديث الثابت في الصحيح من طرق
 أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر فهذا الحديث يفيد أن الحق واحد وإن
 بعض المجتهدين يوافق فيقال له مصيب ويستحق أجرين وبعض المجتهدين يخالفه فيقال له مخطئ واستحقاقه
 الاجر لا يستلزم كونه مصيباً واسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق
 متعدداً بعد المجتهدين فقد أخطأ خطأ بيناً وخالف الصواب مخالفة ظاهرة فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل
 المجتهدين قسمين قسم مصيب وقسم مخطئ ولو كان كل واحد منهم مصيباً لم يكن لهذا التقسيم معنى وهكذا من قال أن
 الحق واحد ومخالفة آثم فإن هذا الحديث يرد عليه رداً بيناً ويدفعه دفعاً ظاهراً لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئاً ورتب على ذلك استحقاقه للأجر فالحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن
 الحق واحد ومخالفة مخطئ مأجور إذا كان قد وفى في الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد اجرازه لما يكون به
 مجتهداً به وما يحتاج به على هذا حديث القضاة ثلاثة فإنه لو لم يكن الحق واحداً لم يكن للتقسيم معنى ومثله قوله صلى
 الله عليه وآله وسلم لا مير السريعة وإن طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزه لهم على حكم الله فإنك لا تدري
 أنصيب حكم الله فيهم أم لا وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعدداً بعد المجتهدين تابعاً لما يصدر
 عنهم من الاجتهادات فإن هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة هي أيضاً
 صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول وهي أيضاً مخالفة لاجماع الأمة سلفها
 وخلفها فإن الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور ما زالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهض بما
 تمسك به ومن شك في ذلك وأنكره فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها من التصريح في كثير من
 المسائل بتخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض فهو أماً الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة
 داود وسليمان فهو عليهم السلام فإن الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ما قاله سليمان ولو كان
 الحق بيد كل واحد منهم لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى * وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى (ما قطع من
 لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله) فهو خارج عن محل النزاع لأن الله سبحانه قد صرح في هذه الآية
 بأن ما وقع منهم من القطع والترك هو باذنه عز وجل فافاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها هو كل واحد
 من الأمرين وليس النزاع الأفعال يرد النص فيه بخصوصها هو كل واحد من الأمرين (١) وأن حكمه على التخيير
 بين أمور يختار المسكن ما شاء منها كالواجب الخير أو أن حكمه يجب على الكل حتى يفعل البعض فيسقط عن
 الباقي كفر وض الكفايات فتدبر هذا وافهمه حق فهمه * وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل
 الوصول إلى بني قريظة لمن خشى قوت الوقت ومن ترك الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة امتثالاً لقوله صلى الله
 عليه وآله وسلم (لا يصلين أحد إلا في بني قريظة) فالجواب عنه كالجواب عما قبله على أن ترك الترييب لمن قد عمل
 باجتهاده لا يدل على أنه قد أصاب الحق بل يدل على أنه قد أجزأه ما عمله باجتهاده وصح صدوره عنه لكونه قد بذل
 وسعه في تحري الحق وذلك لا يستلزم أن يكون هو الحق الذي طلبه الله من عباده وفرق بين الإصابة والصواب
 فإن إصابة الحق هو الموافقة بخلاف الصواب فإنه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما
 طفق به واستحق الاجر عليه وإن لم يكن مصيباً للحق وموافقاً له به وإذا عرفت هذا حق معرفته لم تحتج إلى زيادة
 عليه وقد حرر الصفي الهندي هذه المسئلة وما فيها من المذاهب تحريراً جيداً فقال الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها
 (١) كذا بالأصل ولا يخفى عليك ركة هذه العبارة وإن كان المراد ظاهراً فلفظ الأصل فيما لم يرد النص فيه بخصوصه
 أن حكم الله فيه هو كل واحد من الأمرين

ما ذهب إليه غير خارق للخلاف اخذاً بما يأتي في اشتراط معرفة مواقع الاجماع ولم يفصح الشارع عن معنى قوله ومذهبا وقد يعطف
 على خلاف من باب عطف المسبب على سببه لأن العلم بالخلاف سبب لعلم ما يسوغ الذهاب إليه حينئذ وهو ما لا يكون خارقاً لذلك الخلاف وقد يراد

به المتفق عليه بقرينة مقابلة بالخلاف فيكون إشارة إلى اشتراط معرفة مواقع الإجماع والشارح فيه كلام يثبت ما فيه في الأصل نعم اشتراط كونه عالماً بالخلاف إنما هو كما قال السبكي لا يقع الاجتهاد (٢٣٢) لا لكونه صفة فيه وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالماً بالفقه

نص أولاً فان كان الأول فاما أن يجد المجتهد أو لا الثاني على قسمين لأنه إما أن يقصر في طلبه أو لا يقصر فان وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يجد حكم بمقتضاه فان كان مع العلم بوجه دلالة على المطلوب فهو مخطئ و آثم وفاقاً وان لم يكن مع العلم ولكن قصر في البحث عنه فكذلك وان لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالة على المطلوب فحكمه حكم ما لم يجده مع الطلب الشديد وسيأتي * وان لم يجده فان كان التقصير في الطلب فهو مخطئ و آثم وان لم يقصر بل بالغ في التتبع عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده فان خفي عليه الراوي الذي عنده النص أو عرفه ومات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعاً وهل هو مخطئ أم مصيب على الخلاف الآتي فيما لا نص فيه والأولى بأن يكون مخطئاً وأما التخيير يقال فيها (١) فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولاً بل إجماع وتابع لاجتهاد المجتهدين فهذا الثاني من قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي والغزالي والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم واتباعهم ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة والمشهور عنهما خلافاً * فان لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الله به أولم يوجد ذلك والأول هو القول بالاشبه وهو قول كثير من المصوبين وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن شريح في إحدى الروايتين عنه قال وأما الثاني فقول الخالص من المصوبة انتهى ■

(المسئلة الثامنة) لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد لأن دليلهما أن تعادلا من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترحيح وجب عليه الوقف وان أمكن الجمع بينهما وجب عليه المصير إلى الصورة الجامعة بينهما وان ترجح أحدهما على الآخر تعين عليه الأخذ به وهذا يعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان في وقت واحد باعتبار شخص واحد * وأما في وقتين فجاز تغير الاجتهاد الأول وظهور ما هو أولى بأن يأخذه بما كان قد أخذ به وهو أما بالنسبة إلى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذاهب المعروفة عند تعادل الأمازين فمن قال بالتخيير جوز ذلك له فهو من قال بالوقف لم يجوز فان كان للمجتهد قولان واقعان في وقتين فالقول الآخر جوع عن القول الأول بدلالته على تغير اجتهاده الأول * وإذا أفتى المجتهد مرة بما أدى إليه اجتهاده ثم سئل ثانياً عن تلك الحادثة فاما أن يكون ذاكر الطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون ذاكر فان كان ذاكر اجاز له الفتوى به وان نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فان اداه اجتهاده إلى خلاف فتواه في الأول أفتى بما أدى إليه اجتهاده ثانياً وان أدى إلى موافقة ما قد أفتى به أولاً (٢) وان لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى به قال الرازي في المحصول ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به كان طريقاً قوياً حصل له الان ظن أن ذلك القوي حق جازله الفتوى به لان العمل بالظن واجب واما اذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له ان ينقضه لذا تغير اجتهاده وترجح له يخالف الاجتهاد الأول لان ذلك يؤدي إلى عدم استقرار الاحكام الشرعية * وهكذا ليس له ان ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده لانه يؤدي إلى ذلك ويتسلسل وتقوت مصلحة نصب الحكم وهي فصل الخصومات ما لم يكن ما حكم به الحاكم الأول مخالفاً

(١) قوله وأما التخيير يقال فيها الخ كذا هذه العبارة بالأصل الذي وقع لنا وعوارها ظاهر فلعن الصواب وأما التي لا نص فيها فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولاً بل إجماع وتابع الخ أي بل فيها إجماع المجتهدين أو حكم تابع لاجتهادهم والله أعلم (٢) كذا بالأصل من غير ذكر الجواب الذي يتم به الكلام ولعله حذفه للعلم به من المقام والتقدير فالامر ظاهر أو فذاك أو فيها

مخالف لتصريح غيره بعدم اشتراطه الذي جزم به في جمع الجوامع وشرحه لكن في حواشي المولى سعد الدين عن الامام حجة الاسلام وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة اليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان انتهى . فيجوز أن يحمل ما ذكره المصنف على الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذه الأزمان (وأن يكون كامل الآلة) والآلة هي الوسيلة بين الفاعل والمنفعله (في الاجتهاد) أي بسببه ومن جهته بأن يستكمل من الآلات وهي الوسائط بينه وبين الاجتهاد ما يتوقف عليه الاجتهاد وقوله (عارفاً) أي مصداقاً خبر بعد خبر وهو من قبيل ذكر الاختصاص بعد الاعم للاهتمام بهذا الاختصاص مع تفصيله الاعم في الجملة (بما يحتاج اليه في استنباط الاحكام) أي أخذها

من أدلتها (من النحو) ومنه التصريف (واللغة) وهي الالفاظ الموضوعية بأن يعرف معانيها ولو بالقوة فيما يظهر لدليل بأن يتمكن من معرفة معاني ما يرد عليه من الالفاظ بمراجعة كتب اللغة والبلاغة من المعاني والبيان (ومعرفة الرجال) ظاهره العطف على

النحو ولا يخفى فسادُه إذا المعنى حينئذ أن يكون عارفاً بمعرفه الرجال ويحتمل عطفه على أن يكون عالماً بالفقه أو على الاجتهاد أي ومضى شرطه معرفة الرجال ومعرفة تفسير الآيات أو أن يكون كامل الآلة (٢٢٣) في الاجتهاد وفي معرفة الرجال وفي تفسير

الآيات بأن يستكمل أقل ما يكفي في تلك المعرفة من أسبابها وقد يخالف ذلك قول الشارح الاتي وما ذكره الخ الا أن يكون نظر فيه الى جانب المعنى دون قضية اللفظ أو نصه على المفعول معه بعارفاً أو يكون وبالجملة فالمراد أنه يشترط معرفة حال الرجال (الراوي لاخبار) في القبول والرد (ليأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح) اذ لو لم يعرف ذلك فقد يعكس أو يعمل بروايتها عند امكان العمل بهما أو يتعارضان عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية المرود أو يتوقف حيث لا مرجح قال في جمع الجوامع ويكفي في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك انتهى (و) معرفة (تفسير الآيات الواردة في) بيان (الاحكام) أي له (و) معرفة (تفسير الاخبار الواردة في) بيان (ذلك) المذكور من الاحكام أي له بأن يكون عالماً بمواقعها متمكناً عند الحاجة من الرجوع اليها ومن فهم معانيها وان لم يحفظ متونها وانما اشترط معرفة ما ذكر

لدليل قطعي فان كان مخالفاً للدليل القاطع نقضه اتفاقاً وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل لانه متعب بما أدى اليه اجتهاده وليس له ان يقول بما يخالفه ولا يحل له ان يقلد مجتهداً آخر فيما يخالف اجتهاده بل محرم عليه التقليد مطلقاً اذا كان قد اجتهد في المسئلة فاداه اجتهاده الى حكم ولا خلاف في هذا * واما قبل أن يجتهد فالحق أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقاً * وقيل يجوز له فيما يخصه من الاحكام لا فيما لا يخصه فلا يجوز له وقيل يجوز له تقليد من هو أعلم منه * وقيل يجوز له أن يقلد مجتهداً من مجتهدى الصحابة ولاهل الاصول في هذه المباحث كلام طويل وليست محتاجة الى التطويل فان القول فيها لاستبدله الا محض الرأي (المسئلة التاسعة) في جواز تفويض المجتهد قال الرازي في المحصول اختلفوا في انه هل يجوز أن يقول الله تعالى للذي صلى الله عليه وآله وسلم أول العالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي في امتناعه وجوازه وهو المختار انتهى * ولا خلاف في جواز التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف انفق له * واستدل من قال بالجواز بأنه ليس بمتنع لذاته والاصل عدم امتناعه لغيره وهذا الدليل ساقط جداً وتفويض من كان ذا علم بان يحكم بما اراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الاحكام الشرعية تختلف مسالكها وتباين طرائقها ولا علم للعبد بما عند الله عز وجل فيها ولا بما هو الحق الذي يريد من عباده ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه فان العالم الجامع لعلوم الاجتهاد المتمكن من النظر والاستدلال اذا بحث وفحص وأعطى النظر حقه فليس معه الا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه وقاله هو الحق الذي طلبه الله عز وجل فكيف يحل له أن يقول ما اراد ويفعل ما اختار من دون نظر واجتهاد وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل مع القطع بأن هذا العالم الذي زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشريعة الاسلامية لانه واحد من أهلها مأخوذ بما أخذوا به مطلوب منه ما طلب منهم فالذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره وما الذي أخرجه مما كان فيه من الخطاب بما كلف به وهل هذه المقالة الا مجرد جهل بحت ومجازفة ظاهرة وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد مع جهله بما في أحكام الله من المصالح فان من كان هكذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة وعلى ما لا مصلحة فيه * وأما الاستدلال بقوله سبحانه (كل الطعام كان حلالاً لبني اسراييل الا ما حرم اسراييل على نفسه) فهو خارج عن محل النزاع لان هذا تفويض لبني من أنبياء الله وهم معصومون من الخطأ واذا وقع منهم نادراً فلا يقرن عليه وجميع إصدارهم وإيرادهم هو وحي من الله عز وجل أو باجتهاد يقرره الله عز وجل ويرضاه وهكذا يقال فيما استدلوا به من اجتهادات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ووقوع الجوابات منه على ما سألهم من دون انتظار الوحي وبمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت وبمثل قوله لما سمع آيات قتيلة بنت الحارث لو ياغني هذا لمننت عليه أي على أخيها النضر بن الحارث أحد أسرى بدر والقصة والشعر معروفان * وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك بأنه انما قال بالجواز ولم يقل بالوقوع فليس هذا الاعتذار بشيء فان تمحيز مثل هذا على الله عز وجل مما لا يحل لمسلم أن يقول به * وقد عرفت أن لا خلاف في جواز التفويض الى الانبياء والمجتهدين بالنظر والاجتهاد فليس محل النزاع الا التفويض الى من كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحينئذ يتبين لك أن غالب ما جاؤوا به جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض *

(الفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام المقتى والمستفتى وفيه ست مسائل)

(المسئلة الاولى) في حد التقليد والمقتى والمستفتى * أما التقليد فاصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد

(م ٣٠ - ارشاد الفحول) ليوافق ذلك أي ليكون متمكناً من موافقة ذلك التفسير أو المذكور من الآيات أو الاخبار (في اجتهاده) وكان فائدة قوله (ولا يخالفه) مع ما قبله الاشارة الى أن المراد عدم المخالفة وهي أعم من الموافقة اذ تشمل

أيضا ما اذا صرف الآيات والاخبار بدليل عن ظاهرها الى ما يغاير ما ذهب اليه (وما ذكره) المصنف (من) معنى (قوله عارفا الخ) أوفيه ليس جميع آلة الاجتهاد وانما (٢٣٤) هو (من جملة آلة الاجتهاد) أفردته مع دخوله تحتها لما تقدم (ومنها معرفته)

غير مبهام ومنه تقليد الهدى فكان المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده (١) وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالاجماع ورجوع العامى الى المفتى ورجوع القاضى الى شهادة العدول فانها قد قامت الحجة في ذلك أما العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبالاجماع فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة وفي مقصد الاجماع واما رجوع القاضى الى قول الشهود فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة من الامر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الاجماع على ذلك واما رجوع العامى الى قول المفتى فللاجماع على ذلك ومخرج عن ذلك قبول رواية الرواة فانه قد دل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها وأيضا ليست قول الراوى بل قول من روى عنه ان كان ممن تقوم به الحجة وقال ابن الهمام في التحرير التقليد العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة وهذا الحد أحسن من الذى قبله * وقال القفال هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله * وقال الشيخ أبو حامد والاستاذ أبو منصور هو قبول القول من غير حجة نظهر على قوله * وقيل هو قبول قول الغير دون حجة أى حجة القول * والاولى أن يقال هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة وفوائده هذه القيود معروفة بما تقدم * وأما المفتى فهو المجتهد وقد تقدم بيانه ومثله قول من قال أن المفتى الفقيه لان المراد به المجتهد في مصطلح أهل الأصول * والمستفتى من ليس بمجتهد أو من ليس بفقيه وقد عرفت من حد المقلد على جميع الحدود والمذكورة أن قبول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد في شئ لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله نفس الحجة * قال القاضى حسين في التعليق لا خلاف أن قبول قول غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا وأما قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يسمى تقليدا فيه وجهان يبتنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ما ذا هو وذكر الشيخ أبو حامد أن الذى نص عليه الشافعى أنه يسمى تقليدا فانه قال في حق قول الصحابي لما ذهب الى أنه لا يجب الاخذ به مانصه وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لاحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى * ولا يخفاك أن مراده بالتقليد هنا غير ما وقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الرويانى في البحر أطلق الشافعى على جعل القبول من النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد وانما اراد القبول من غير السؤال عن وجهه وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان * قال والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم * قال الزركشى في البحر وفي هذا اشارة الى رجوع الخلاف الى اللفظ وبصرح امام الحرمين في التلخيص حيث قال وهو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق انتهى * وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح لا يشمل ذلك وهو المطلوب * قال ابن دقيق العيد ان قلنا أن الانبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا وان قلنا أنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الامرين إما الوحي أو الاجتهاد وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهادهم اجتهد معلوم العصمة انتهى * وقد نقل القاضى في التقریب الاجماع على أن الآخذ بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والراجع اليه ليس بمقلد بل هو صائر الى دليل وعلم يقين انتهى *

(المسئلة الثانية) اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود البارى وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فحكى الرازى في المحصول عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ولم يحكم ابن الحاجب في المختصر الا عن الغبرى وذهب

(١) أى المجتهد ولم يضم له مع تقدم ذكره لئلا يتوهم عوده على المقلد اسم فاعل فان الوجه حينئذ أن يقال المتقلد بزيادة التاء وان كان يمكن ان يتكلف لتصحيحه بأن يقال انه يقبله لقول المجتهد مقلد نفسه بنفسه ووجه جعله كالقلادة في عنق المجتهد انه بتقليده له كأنه طوقه ما في ذلك الحكم من تبعه ان كانت وجعلها في عنقه .

أى تصديقه (بقواعد الأصول) أى بمسائل أصول الفقه بخلاف أصول الدين كما قاله حجة الاسلام الغزالى ومن وافقه وجزم به في جمع الجوامع لكن قال الرافعى عن الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد قال الغزالى وعندي انه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين انتهى ولا يخفى وجهه ما ذكره حجة الاسلام ذلك الخبر الامام ويمكن حمل كلام الاصحاب عليه (وغير ذلك) مما فصل في المطولات كعرفة مواقع الاجماع قال حجة الاسلام بحيث يعرف انه ما أدى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بأن يعلم انه موافق لمذهب أو واقعة تجددت لا خوض فيها لاهل الاجماع انتهى ومعرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وشرط المتواتر والا حاد والصحيح والضعيف نعم حقق السبكي ان ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع وما بعده شروط لا يقع الاجتهاد

لا لقيام صفة الاجتهاد به قال الشارح في جمع الجوامع وهو ظاهر وهو كما قال (ومن شرط) أى شروط (المستفتى) الجمهور أى من يطلب الفتيا من غيره ويسوغ له العمل بفتيا غيره من حيث انه كذلك وهى جواب الحادثة وأتى بمن لانه يشترط أيضا التمييز

كما هو ظاهر وان لا يكون ملتزما لمذهب معين على أحد أقوال سائتي وأن لا يكون استقتاؤه عما تمتع التقليد فيه وبهذا مع ما تقدم فيه ومن شرط المقتضى يستغنى عما تكلفه التاج مما فيه ما يستغنى في الأصل (٢٣٥) (ان يكون من أهل) جواز (التقليد) بأن لا يكون فيه

من أهل الاجتهاد عاميا محضا كان أولا لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار الى ذلك المصنف بقوله الآتى وليس للعالم ان يقلد فان فيه اشارة قوية لطيفة الى تفسير أهل التقليد بمن عدا العالم أى المجتهد وبهذا يظهر ان في كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وانه لا دور في كلامه خلافا لما زعمه التاج كما يبيناه في الاصل وسيأتى معنى التقليد وانما كان من شرطه ما ذكر لان الاخذ بنقل الغير تقليد له كما أشار اليه بقوله (فيقلد) بالرفع جوازا بل وجوبا بسبب أنه من أهل التقليد (المقتضى) أى المجتهد العدل المعلوم أهليته وعدائته بأن اشتهر بهما أو المظنون بهما بأن انتصب للفتيا والناس يستفتونه وان كان قاضيا وكذا غير العدل اذا علم بالقرائن صدقه أو اعتقده فيما يظهر (في الفتيا) أى في جواب ماسأله هو أو غيره عنه أى أو اجاب به من غير سؤال أى يأخذ بجوابه بأن يعتقده واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد

الجمهور الى أنه لا يجوز وحكاة الاستاذ أبو اسحق في شرح الترتيب عن اجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف * قال أبو الحسين بن القطان لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد وحكاة ابن السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء * وقال امام الحرمين في الشامل لم يقل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة وقال الاسفرائني لا يخالف فيه الا أهل الظاهر ■ واستدل الجمهور بأن الامة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل وانها لا تحصل بالتقليد لان المقلد ليس معه الا أخذ بقول من يقلده ولا يدري أهو صواب أم خطأ * قال الاستاذ أبو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال أكثر الأئمة انه مؤمن من أهل الشفاعة وان فسق بترك الاستدلال وبه قال أئمة الحديث * وقال الأشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين انتهى * في الله العجب من هذه المقالة التي تقشع لها الجلود وترجف عند سماعها الا فتنة فانها جناية على جمهور هذه الامة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجملى ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك ولا أخرجه عن الايمان بتقصيرهم عن البلوغ الى العلم بذلك بأدلة * وما حكاة الاستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن وان فسق فلا يصح التفسير عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولا حقهم الا اكتفاء بالايمان الجملى وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر في ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ولم يخف هذا من مذهبهم حتى على أهل الاصول والفقهاء * قال الاستاذ أبو اسحق ذهب قوم من كتبة الحديث الى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وانما الغرض هو الرجوع الى قول الله وسوله و يرون الشروع في موجبات العقول كفر أو ان الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه وانما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة قاطعة فقد صار مؤمنا وزال عنه كلفة طلب الادلة ومن أحسن الله اليه وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك فقد انعم الله عليه بأكمل انواع النعم واجلها حين لم يكلفه الى النظر والاستدلال لاسيما العوام فان كثير منهم تجد في صيانة اعتقاده اكثر ممن يشاهد ذلك بالادلة انتهى * ومن امعن النظر في أحوال العوام وجدها (١) بحسب ما كان كثير منهم نجد الايمان في صدره كالجيل الرواسي ونجد بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص ايمانه وتنتقص منه عروة وفان أدركته الالطاف الربانية نجوا ولاهلك ولهذا أتى كثير من الخائضين في هذه العلوم المتبحرين في انواعها في آخر أمره أن يكون على دين العجائز ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنشورة ما لا يخفى على من له اطلاع على اخبار الناس وقد انكر القشيري والشيخ ابو محمد الجويني وغيرهما من المحققين صحة هذه الرواية المتقدمة عن ابي حسن الأشعري * قال ابن السمعاني ايجاب معرفة الاصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جدا عن الصواب ومضى او جينا ذلك فتى يوجد من العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الاحكام (٣) لم يفهموها وانما غاية العامى ان يتلقن ما يريد ان يعتقد ويلقى به ربه من العلماء يتبعهم في ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الاهواء والادغال ثم بعض عليها بالنواجز فلا يحول ولا يزول لو قطع اربابها فيهم السلام والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التي توغلوها حتى ادت بهم الى المهالوى والمهالك ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متحيرين ولا يوجد فيهم متورع عفيف الا القليل فانهم أعرضوا عن ورع الالسنه وارسلوها في صفات الله بجرأة وعدم مهابة وحرمة ■ قال ولانه من

(١) كذا بالاصل ولعل اصله وجدا اعتقادها او ايمانها والله اعلم (٢) عبارة حصول المأمول تلك الادلة وهي اوقع والتحقيق كما قاله التاج السبكي الجواز حيث حصل به الحزم الخالى عن احتمال شك او وهم أى بالفعل وخر ج بالمجتهد المقلد فالاصح انه ان كان قادرا على التبريع والترجيح وهذا كما صرح به الامدى مجتهد المذهب لان هذا ان شرط

الافتاء بمذهب امام مجتهد اطلع على مأخذة واعتقده مطلقا وان وجد المجتهد هكذا حكمي الخلاف في مجتهد المذهب الا مدى لكن الذي قاله التاج السبكي في شرح (٢٣٦) المختصر وتبعه جمع أنه لا خلاف فيه وانما الخلاف في مجتهد الفتوى وهو المتبحر في

دليل لفريق منهم يعتمدون عليه الا ولخصومهم عليه من الشبه القوية ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية (١) بقدر ما ينال المسلم به برد خاطر وانما ننكر ايجاب التوصل الى العقائد في الاصول بالطريق الذي اقتعدوه وساموا به الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى ثم اداهم ذلك الى تكفير العوام اجمع وهذا هو الحطة الشنعاء والداء العضال واذا كان السواد الاعظم هو العوام وهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الاسلام ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المائة الالف من يقوم بالشرايط التي يعتبرونها الا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لا يبلغ عدد العشرة انتهى *

(المسئلة الثالثة) اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا فذهب جماعة من أهل العلم الى أنه لا يجوز مطلقا قال القرافي مذهب مالك وجهه ظهور العلماء وجوب الاجتهاد وابطال التقليد وادعى ابن حزم الاجماع على النهي عن التقليد * قال ونقل عن مالك انه قال أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فوافق الكتاب والسنة فخذوا به ووافق فآزر كوه * وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيي سوطا على أنه لا صبر لي على السياط * قال ابن حزم فنهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي وأبو حنيفة وقد روى المزي عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى * وقد ذكرت نصوص الائمة الاربعة المصرحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها «القول المفيد في حكم اتقييد» (٢) فلان طول المقام بذكر ذلك وبهذا تعلم ان المنع من التقليد ان لم يكن اجماعا فهو مذهب الجمهور وبؤيد هذا ماسيا في في المسئلة التي بعده من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الاموات وكذلك ماسيا في من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع فهذان الاجماعان يحتشان التقليد من أصله فالعجب من كثير من أهل الاصول حيث لم يحكموا هذا القول الا عن بعض المعتزلة * وقابل مذهب القائدين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويحرم النظر وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم (والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامي ويحرم على المجتهد وبهذا قال كثير من أتباع الائمة الاربعة ولا يخفك أنه انما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ولا سيما وأتمتهم الاربعة بمنعهم من تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عسفوا فحملوا كلام أتمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين في الله العجب * وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هذا القول الى الأكثر وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين فان أراد اجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة فانه لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسئلة التي تعرض له فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء بل هو من باب طلب حكم الله في المسئلة والسؤال عن الحجة الشرعية وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأى لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) الا السؤال عن حكم الله في المسئلة لاعتناء الرجال هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا وليس الامر كذلك بل هي واردة في أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون بالبينات والزبر) وان أراد اجماع الائمة الاربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينسكرك ذلك وان أراد اجماع من بعدهم فوجود

مذهب امامه المتمكن من ترجيح أحد قولي على الآخر فيكون الاصح فيه جواز الافتاء أي عند عدم المجتهد للحاجة اليه لاعم وجوده أيضا وحكي في جمع الجوامع قول الجواز افتاء المقلدان لم يقدر على التفرع والترجيح لانه ناقل لما يفتي به عن امامه وان لم يصح بنقله عنه قال الشارح في شرحه وهذا الواقع في الاعصار المتأخرة انتهى وفي شرح المذهب من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه من الواضحات والمشكلات ولكنه عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير قيسته انه يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه عن مسطورات مذهبه ومالا يجده منقولاً ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لا فرق جازا لحاقه به والفتوى به وكذا ما يعلم اندراج تحت ضابط مذهب في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا انه بعدد قال امام الحرم ان تقع مسئلة لم ينص عليها في المذهب ولا هي في معنى النصوص ولا مندرجة تحت ضابط قال وشرطه كونه فقيه

(١) لعل الاصل ونحن لا ننكر أنه ينبغي أن يتعلم من الدلائل العقلية الخ والله أعلم (٢) طبع

النفس ذا حظ وافر من الفقه انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء (فان لم يكن) الشخص (من) المنكرين أهل التقليد بان كان من أهل الاجتهاد (المطلق) (فليس له ان يستفتي) أي يطلب الفتوى وهي جواب المفتي بمعنى انه ليس له

ان يعمل بجواب غيره من حيث انه جواب غيره بان يعتقد (كما قال) اى بناء على قول المصنف (وليس للعالم اى المجتهد المطلق فانه المراد من العالم كالمفتى حيث اطلق في الاصول اى يحرم (٢٣٧) عليه (ان يقلد) وان كان قاضيا (غيره) وان

كان اعام منه وضاق الوقت عن الاجتهاد ولا يصح تقليده فلا يصح العمل المبني عليه سواء اجتهد فظن الحكم المطلوب لانه يجب عليه اتباع اجتهاده اولا (لتكنه بالقوة من الاجتهاد) فيه الذى هو اصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل مع امكانه الى بدله (والتقليد قبول قول القائل) في شىء اى ما يعتقد ويختص به ولو في الجملة اى اعتقاده (بلا حجة) عليه (يذكرها) ذلك القائل وشملت العبارة قبول العامى قول المفتى وسيأتى ما فيه والقاضى قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوزناه بخلاف ما اذا منعناه فانه لا يتحقق اعتقاده قول غيره من حيث انه قول غيره وقد صرح ابن القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال بان قبول خبر الواحد وقبول البيئة تقليد وحزم الرافعى في باب استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال

المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور اذ لم يكن اجماعا وان اراد اجماع المقلدين للامة الاربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا في مقصد الاجماع انه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شىء فضلا عن أن يعقد بهم اجماع* والحاصل انه لم يأت من جوز التقليد فضلا عن اوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ولم يؤمر برذر شرائع الله سبحانه الى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شىء فردوه الى الله والرسول) اى كتاب الله وسنة رسوله وقد بان صلى الله عليه وآله وسلم يأمر من يرسله من اصحابه بالحكم بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فيما يظهر له من رأى كما في حديث معاذ* وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الامر كما ذكره فهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهى سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لاعتنائه بالبحث واجتهاده المحض وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن لم يسعه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خرقرون هذه الامة على الاطلاق فلا وسع الله عليه وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من (انا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا الجارهم وربهانهم أربابا من دون الله) (انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات ومن أراد استيفاء هذا البحث على التمام فليرجع الى الرسالة التى قدمت الاشارة اليها والى المؤلف الذى سميت « أدب الطلب ومنتهى الارب » وما أحسن ما حكاه الزركشى في البحر عن المزنى أنه قال يقال بان حكم بالتقليد هل لك من حجة فان قال نعم أبطل التقليد لان الحجة أوجب ذلك عنده لا التقليد وان قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبجت الفروج والاموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة فان قال انا اعلم انى اصبحت وان لم أعرف الحجة لان معامى من كبار العلماء قيل له تقليد معلم معامك أولى من تقليد معامك لانه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معامك كما لم يقل معامك إلا بحجة خفيت عنك فان قال نعم ترك تقليد معلمه الى تقليد معلم معامه ثم كذلك حتى ينتهى الى العالم من الصحابة فان أبى ذلك نقض قوله وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه حذر من زلة العالم عن ابن مسعود انه قال لا يقلدن أحدكم دينه رجلا ان آمن آمن وان كفر كفر فانه لا اسوة في الشر انتهى (قلت) تنبها لهذا الكلام وعند ان ينتهى الى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابى اخذ علمه من اعلم البشر المرسل من الله تعالى الى عباده المعصوم من الخطأ في اقواله وافعاله فتقليده أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل اليه الاشعة من شعب علومه وليس لمن العصمة شىء ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على احد من الناس (واعلم) انه لا خلاف في ان رأى المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الاحوال ولهذا نهى كبار الامة عن تقليد من يتبعه وتقليد غيره وقد عرفت حال المقلد انه انما يأخذ بالرأى لا بالرواية ويتمسك بمحض الاجتهاد غير مطالب بحجة فمن قال ان رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له ان يعمل به فيما كلفه الله فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا يتمكن كامل ولا مقصر ان يحتج على هذا بحجة قط واما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشىء ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء وقال من شاء بما شاء ■

(المسئلة الرابعة) اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد ان يفتى بمذهب امامه الذى يقلده او بمذهب امام آخر فقيل لا يجوز واليه ذهب جماعة من اهل العلم منهم ابو الحسن البصرى والصيرفى وغيرهما قال الصيرفى

ليس من التقليد في شىء وحكى ابن السمعاني فيه وجين وخرج بقوله بلا حجة يذكرها ما اذا ذكرها اى للمتأهل للاخذ منها والا فكمدم ذكرها فيما يظهر فلا يكون قبول قوله حينئذ تقليدا (فعلى هذا) الجرد (قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم)

أى اعتقاد قوله (فيما يذكره من الأحكام يسمى تقليدا) لا تطابقه عليه لكن في البرهان خلافه فإنه قال وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل بلا حجة ومن سلك هذه الطريقة (٢٣٨) منع أن يكون قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا فإنه حجة في نفسه انتهى وقانه

وموضوع هذا الاسم يعنى المفتى لمن قام للناس بأمر دينهم وعلى حمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه وكذلك السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسئلة وأدرك حقيقتها فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم ومن استحقه فيما استفتى * قال ابن السمعاني المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل قال ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى به قال الرازى في المحصول اختلفوا في غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين فنقول لا يخلو أما أن يحكى عن ميت أو حي فإن حكى عن ميت لم يحز له الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت لأن الاجماع لا يعتمد على خلافه حيا وينعقد على موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته (فان قلت) لم صنف كتب الفقه مع فناء أربابها (قلت) لفائدتين (أحدها) استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيف بنى بعضها على بعض (والثانية) معرفة المتفق عليه من المختلف فيه فلا يبقى غير المتفق عليه انتهى * وفي كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الاموات وقد حكى الغزالي في المنحول اجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الاموات * قال الرويانى في البحر انه القياس وعلوه وذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته فإنه لا يبقى حكم عدالته وإنما لان قوله وصف له وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال وإنما لأنه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاءه على القول الاول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز * وبهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد حكاية عن مجتهد ليس على إطلاقه * وذهب جماعة إلى أنه يجوز للمقلد أن يبقى بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك المفتى أهلا للنظر مطالعا على مأخذ ذلك القول الذى أفتى به ولا فلا يجوز وحكمه القاضى عن القفال ونسبه بعض المتأخرين إلى الأكثرين وليس كذلك ولعله يعنى الأكثرين من المقلدين وبعضهم نسب إلى الرازى وهو غلط عليه فان اختياره المنع * واحتج بعض أهل هذا القول بانعقاد الاجماع في زمنه على جواز العمل بقناوى الموتى * قال الهندى وهذا فيه نظر لان الاجماع إنما يعتبر من أهل الحل والعقد وهم المجتهدون والمجمعون ليسوا بمجتهدين فلا يعتبر اجماعهم بحال * قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضى إلى حرج عظيم وأسترسال الخلق في أهويتهم فالتحتمل أن الراوى عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفى به لان ذلك مما يغلب على ظن العامى أنه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة كن يرعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فعل على رضى الله عنه حين أرسل المقداد بن الاسود في قصة المذلى وفي مسئلتنا أظهر فان مراجعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ كان ممكنا ومراجعة المقلد الآن للأئمة السابقين متعذرة وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم انتهى * (قلت) وفى كلام هذا المحقق مالا يخفى على الفطن أما قوله يفضى إلى حرج عظيم الخ فغير مسلم فان من حدث له الحادثة لا يتعذر عليه أن يستفتى من يعرف ما شرعه الله فى المسئلة فى كتابه أو على لسان رسوله كما يمكنه أن يسأل من يعرف مذهب مجتهد من الاموات عن رأى ذلك المجتهد فى حديثه * وأما استدلاله على الجواز بقوله لان ذلك مما يغلب على ظن العامى الخ فمن أغرب ما يسمعه السامع لاسيما عن مثل هذا الامام وأى ظن لهذا العامى بالنسبة إلى الأحكام الشرعية وإى تأثير لظنون العامة الذين لا يعرفون الشرع ومعلوم أن ظن غالبهم لا يكون الا فيما يوافق هواه (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) * وأما قوله مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة الخ فنقول نعم ذلك أمر ضرورى فكان ماذا فان ذلك ليس باستفتاء عن رأى من ليس بحجة بل استفتاء عن الشرع فى ذلك الحكم فان كان

يحمل قوله بلا حجة على معنى انتفاء الحجة على القبول لا على معنى انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفریع وقياس ما فى البرهان على هذا منع أن يكون قبول العامى قول المجتهد تقليدا أيضا بناء على أن قول المجتهد حجة فى حق العامى وسأيت ما فيه (ومنهم) أى العلماء (من قال) فى حده (التقليد قبول) أى اعتقاد (قول القائل) أى ما يعتقده ويختص به ولو فى الجملة (وأنت) أيها القابل بالبلاء الموحدة أى المعتقد (لا تدري) أى لا تعلم (من أين قاله) أى لا تعلم مأخذه (أى محل أخذه) (فى ذلك) القول أى باعتباره ومن جهته أى الامر الذى أخذ منه ذلك القول واستدل به عليه من نص أو غيره وقد يصدق الحد السابق دون هذا مع العلم بما أخذ القائل وفيه نظر وبوافق هذا الحد قوله فى جمع الجوامع التقليد اخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح فى شرحه فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لان معرفة الدليل لا تكون الا للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وإلا يصح عدم الوجوب وهى متوقفة على استقرار الأدلة كما هو لا

يقدر على ذلك الا المجتهدين . وعبارة التاج السبكي فانه اى قولنا من غير معرفة دليله فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حوم على المأخذ انتهى . وفي (٢٣٩) البرهان وهذا الحد غير مرضى

عندنا فان التقليد مبنى على الاتباع المتعري عن أصل الحجة فاذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينشأ عن ذلك لم يكن الحد مرضيا انتهى وفيه أيضا بعد ذكر الحدين وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق غير ان الاولى في حد التقليد عندنا ان نقول التقليد هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند الى علم فيندرج تحت هذا الحد الاقوال والافعال وقد خصص معظم الاصوليين حدودهم بالقول ولا معنى للاختصاص به فان الاتباع في الافعال المينة كالاتباع في الاقوال انتهى واجيب بان القول يطلق على الرأى والاعتقاد اطلاقاً متعارفاً وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقة عرفية أى فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود ثم ذكر المصنف عن معظم الاصوليين ما حصله ان اخذ العامى قول المفتى تقليد على الحدين وعن القاضى انه ليس بتقليد لان قول المفتى حجة في حق

المسؤول يعلمه رواد المسائل وان لم يعلمه أحوال السؤال على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو على من يعلمه من أصحابه وكذا فيمن بعدهم ونحن لانطلب من العامى والمقصر اذا نابتة نائبة وحدث له حادثه إلا أن يفعل هكذا فيسأل علماء عصره كما كان الصحابة والتابعون فتابعوهم يسألون أهل العلم فيهم وما كانوا يسألونهم عن مذاهبهم ولا عما يقولونه بمحض الرأى (فان قلت) ليس مراد هذا المحقق إلا أنهم يستفتون المقلد عما صح لذلك المجتهد بالدليل (قلت) اذا كان مراده هذا فأى فائدة لادخال المجتهدين في الذين وما أثر ذلك فينبغى له أن يسأل عن الثابت في الشريعة ويكون المسؤول فيمن لا يجمله فيفتيه حينئذ بقوى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهب الناس ويستغنى بمذهب امامهم الاول وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما ارسال على للمقادفه وانما أرسله ليروى له ما يقوله الصادق المصدوق المعصوم عن الخطأ وأين هذا مما نحن بصدده * وأما قوله وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد فيجيب عنه بأن هذا الاطباق ان كان من المجتهدين فمنوع وان كان من العامة المقلدين فلا اعتبار به وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدري بحكم الله في تلك الحادثة واذا لم يدركه فهو حاكم بالجهل ليس بحجة على أحد * وذهبت طائفة الى انه يجوز للمقلد أن يفتى اذا عدم المجتهد والافلا * وقال آخرون انه يجوز للمقلد الخى أن يفتى بما شافه به أو ينقله اليه موثوق بقوله أو وجدته مكتوباً في كتاب معتمد عليه ولا يجوز له تقليد الميت قال الرويانى والمأوردى اذا علم العامى حكم الحادثة ودليها فهل له أن يفتى فيه أوجه (ثالثها) ان كان الدليل نصاً من كتاب أو سنة جاز وان كان نظراً واستنباطاً لم يجز * قال الرويانى والمأوردى والاصح انه لا يجوز مطلقاً لانه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها * وقال الجوينى في شرح الرسالة من حفظ نصوص الشافعى وأقوال الناس بأسرها غير انه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقس ولا يكون من أهل الفتوى ولو أفتى فانه لا يجوز *

(المسئلة الخامسة) اذا تقرر لك أن العامى يسأل العالم والمقصر يسأل الكامل فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة العارف بما فيهما المطلع على ما يحتاج اليه في فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلو عليه ويرشدوه اليه فيسأله عن حادثته طلباً منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه أو ما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حينئذ يأخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من موضعه ويستريح من الرأى الذى لا يأمن المتمسك به أن يقع في الخطأ المخالف للشرع المبين للحق ومن سلك هذا المنهج ومشى في هذا الطريق لا يعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به ويعرفه حق معرفته وما من مدينة من المدائن الا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم فانهم كانوا يستروون النصوص من العلماء ويعملون على ما يرشدونهم اليه ويدلوهم عليه وقد ذكر أهل الأصول انه يكفي العامى في الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله محتجين على الرجوع اليه ولا يستفتى من هو مجبول الحال كما صرح به الغزالي والامدى وابن الحاجب وحكى في المحصول الاتفاق على المنع وشرط القاضى اخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالماً في الجملة ولا يكفي خبر الواحد والاثنين وخالفه غيره في ذلك فاكثفوا بخبر عدلين وعن صرح بذلك صاحب (١) فقال واشترط تواتر الخبر بكونه مجتهداً كما قاله الاستاذ غير سديد واشترط القاضى وجماعة من المحققين امتحانه بالمسائل المتفرقة ومراجعتة فيها فان أصاب في الجواب غلب على ظنه كونه مجتهداً وذهب

(١) بياض بالاصل

العامى وأشار الى تأييده لكن بالغ التاج السبكي في رده وعلى الحد الثانى (فان قلنا ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان) يجوز له انه (يقول) الحكم ويثبت (بالقياس) وقوله (بان يجتهد) تفسير للمراد بالقياس ويؤيده تعبير البرهان بالاجتهاد بديل القياس

(فيجوز ان يسمى قبول قوله أى اعتقاده مع جهل مأخذه (تقليدا لاحتمال أن يكون) قوله ناشئا (عن اجتهاد منه) عليه الصلاة والسلام (وان قلنا) أنه (لا) يجوز له أنه (٢٤٠) (يجتهد وانما) كان (يقول) ما يقوله من الأحكام قولنا ناشئا (عن)

وحى) بدليل قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) فانه يدل على أن جميع ما يصدر عنه عليه الصلاة والسلام ناشئ عن الوحي فلا يسمى قبول قوله تقليدا لعدم صدق حده حينئذ عليه (لاستناده الى الوحي) أى العلم بذلك فالتأويل لقوله يعلم من أين أخذه والاصح جواز اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم ووقوعه ولا يكون الا صوابا وذلك للدلالة المينة في المطولات والجواب عن الاستدلال السابق أنه يجوز أن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما للقرآن الا وحى يوحى (واما الاجتهاد فهو) اصطلاحا (بذل) بالمعجمة (الوسع) بضم الواو المقدور أى صرف المقتضى تمام المقدور من النظر فى الأدلة فى بلوغ الغرض أى الوصول اليه والغرض ما لاجله اقدام الفاعل على الفعل ومن لازم ذلك ان يكون مقصودا فوصفه بالمقصود فى قوله (المقصود) من وصف الشيء بلازمه الا أن لا يريد الغرض بالفعل بل ما يمكن ان يكون غرضا ومن فى قوله

جماعة من الشافعية الى أنها تكفى الاستفاضة بين الناس * قال ابن برهان فى الوحيز قيل يقول له أجتهد أنت وأقلدك فان اجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب وجزم الشيخ أبو اسحق الشيرازى بأنه يكفيه خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته لان طريقه طريق الاخبار انتهى * واذا كان فى البلد جماعة متصفون بهذه الصفة المسوغة للاخذ عنهم فالمستفتى مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعى * قال الرافعى وهو الاصح * وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائنى واليكما انه يبحث عن الاعلم منهم فيسألهم وقد سبقه الى انقول بذلك ابن شريح والقفال قالوا لان الاعلم أهدى الى أسرار الشرع * واذا اختلف عليه فتوى علماء عصره فقل هو مخير يأخذ بما شاء منها وبه قال أكثر أصحاب الشافعى ومحمده الشيخ أبو اسحق الشيرازى والخطيب البغدادى وابن الصباغ والقاضى والآتدى * واستدلوا باجماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المفضول مع وجود الافضل * وقيل يأخذ بالاغظ حكاك الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر * وقيل يأخذ بالاحق * وقيل يبحث عن الاعلم منهم فيأخذ بقوله وهو قول من قال انه يبحث عن الاعلم كما تقدم * وقيل يأخذ بقول الاول حكاك الرويانى * وقيل يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الراى حكاك الرافعى * وقيل يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه حكاك ابن السمعانى * وقيل ان كان فى حق الله أخذ بالاحق وان كان فى حق العباد أخذ بالاغظ حكاك الأستاذ أبو منصور * وقيل انه يسأل المختلفين عن حجتهما ان انسع عقله لفهم ذلك فيأخذ بأرجح الحجتين عنده وان لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتمد عنده قاله الكعبى ■

(المسئلة السادسة) اختلف المجوزون للتقليد هل يجب على العامى التزام مذهب معين فى كل واقعة فقال جماعة منهم يلزمه ورجه الكيا * وقال آخرون لا يلزمه ورجه ابن برهان والنووى * واستدلوا بأن الصحابة رضى الله عنهم لم ينسكروا على العامة تقليد بعضهم فى بعض المسائل وبعضهم فى البعض الآخر وذكر بعض الخابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل فانه قال لبعض أصحابه لا تحمل الناس على مذهبي فيحرجوا دعهم يترخصوا بمذاهب الناس وسئل عن مسئلة من الطلاق فقال يقع بقعه فقال له السائل فان أفتانى أحد أنه لا يقع بجوز قال نعم وقد كان السلف يقلدون من شاؤوا قبل ظهور المذاهب * وقال ابن المنير الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد الاربعة لا قبلهم انتهى * وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاه الدليل من أعجب ما يسمعه السامعون وأغرب ما يعتبر به المتصفون * اما اذا التزم العامى مذهب معين فله فى ذلك خلافا آخر وهو أنه هل يجوز له أن يخالف اماما فى بعض المسائل ويأخذ بقول غيره فقل لا يجوز * وقيل يجوز * وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال والاجاز * وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التى قلدها لم يجز له الانتقال والاجاز واختار هذا امام الحرمين * وقيل ان غلب على ظنه ان مذهب غير امامه فى تلك المسئلة أقوى من مذهبه جاز له والا لم يجز وبه قال القدورى الحنفى * وقيل ان كان المذهب الذى أراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال والاجاز واختاره ابن عبد السلام * وقيل يجوز بشرط أن ينشر له صدره وان لا يكون قاصدا للتلاعب وان لا يكون ناقضا لما قد حكم عليه به واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الآمدى وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل لا بعده بالانفاق واعتراض عليهما بأن الخلاف جار فيما ادعى الاتفاق عليه * اما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الاهون عليه والاخف له فقال أبو اسحق المروزى يفسق * وقال ابن أبى هريرة لا يفسق * قال الامام أحمد بن حنبل لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة فى النيذ وأهل المدينة فى السماع وأهل مكة فى المتعة كان فاسقا وخص القاضى من الخابلة التفسير بالاجتهاد اذا لم يؤد اجتهاده الى الرخصة واتبعها العامى العامل بها من غير تقليد لا خلافا له بفرضه وهو التقليد فاما العامى اذا قلد فى ذلك فلا يفسق لانه قلد من سوغ اجتهاده * وقال ابن عبد السلام ينظر الى الفعل

(من العلم) اماصلة المقصود على ان المراد بالعلم التصديقات المترتبة للاستدلال وبالغرض المقصود منه الحكم الشرعى الذى المطلوب اثباتا او نفيًا وبلوغه هو علمه واما لبيان الغرض المقصود على ان المراد بالعلم هو علم الحكم المذكور واما للتبعض لان

الذي فعله فان كان مما اشتهر تحريره في الشرع اثم والالم يأثم به وفي السنن للبيهقي عن الاوزاعي عن اخذ بنو اد
العلماء خرج عن الاسلام وروى عنه انه قال يترك من قول اهل مكة المتعة والصرف ومن قول اهل المدينة
السماع وإتيان النساء في أدبارهن ومن قول اهل الشام الحرب والطاعة ومن قول اهل الكوفة النيسد وحكي
البيهقي عن اسمعيل القاضي قال دخلت على المعتضد فرفع الي كتابا بطرق (١) فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل
العلماء وما احتج به كل منهم (فقلت) مصنف هذا زنديق فقال لم تصح هذه الاحاديث على ما رويت ولكن من
أباح المسكر لم يبيع المتعة ومن أباح المتعة لم يبيع الغناء والمسكر وما من عالم الا وله زلة ومن جمع زلل العلماء ثم اخذها
ذهب دينه فامر المعتضد باحراق ذلك الكتاب *

(المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل والترجيح وفيه ثلاث مباحث)

(المبحث الاول) في معناها وفي العمل بالترجيح وفي شروطه * أما التعادل فهو التساوي وفي الشرع استواء
الامارتين وأما الترجيح فهو اثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين أو جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لا اعتقاد
الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بماتقوى بها على معارضتها قال في المحصول الترجيح تقوية أحد
الطرفين على الآخر فيعلم الاقوى فيعمل به ويطرأ الآخروا فلما قلنا طرفين لانه لا يصح الترجيح بين الامرين
الا بعد تكامل كونهما طرفين (٢) أو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطرف على مائس بطرف
انتهى * والقصد منه تصحيح الصحيح وابطال الباطل * قال الزركشي في البحر اعلم أن الله لم ينصب على جميع
الاحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصد التوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام
الدليل القاطع عليه واذا ثبت أن المعتبر في الاحكام الشرعية الادلة الظنية فقد تعارض في الظاهر بحسب
جلالها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالا قوى والدليل على تعيين الاقوى أنه اذا تعارض دليلان أو
أمارتان فاما أن يعمل بهما أو يعمل بالمرجوح أو الراجح وهذا متعين * قال أما حقيقته يعني التعارض فهو
تفاعل من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أي
ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ الى حيث وجه وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة * وللترجيح
شروط (الاول) التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد الا من حيث الدلالة (الثاني)
التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله امام الحرمين (الثالث)
اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلا في وقت النداء مع الاذن به
في غيره وحكى امام الحرمين في تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة مذاهب (أحدها) يقدم الكتاب
لخبر معاذ (وثانيها) تقدم السنة لانها المفسرة للكتاب والمينة له (وثالثها) التعارض وصححه واحتج عليه
بالاتفاق وزيف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة للكتاب بل المعارضة له * وأقسام التعادل
والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة لان الادلة أربعة الكتاب والسنة والاجماع فيقع التعارض بين الكتاب
والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين الكتاب والاجماع وبين الكتاب والقياس فهذه أربعة ويقع بين السنة
والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس فهذه ثلاثة ويقع بين الاجماع والاجماع وبين الاجماع والقياس
وبين القياسين فهذه ثلاثة الجميع عشرة * قال الرازي في المحصول الا كثرون اتفقوا على جواز التمسك
بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف لنا وجوه (الاول) اجماع الصحابة على
العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الحائنين على خبر «الماء من الماء» وقدموا خبر
من روى من أزواجه انه كان صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنبا على ما روى أبو هريرة أنه «من يصبح جنبا فلا

(١) كذا بالاصل ولعله لا نظر فيه (٢) هنا سقط ظاهر ولعله أما لو لم يتكامل كونهما طرفين
فليراجع المحصول

صوم له « وقيل على خبر أبي بكر ولم يحلفه وكان لا يقبل من غيره الا بعد تحليفه وقيل ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له وقيل عمر خبر ابي موسى في الاستئذان لموافقة ابي سعيد الخدري له (الثاني) ان الظنين اذا تعارضت ترجيح احدهما على الآخر كان العمل بالراجح متيناعرا فافيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم مارا المسلمون حسنا فوه عند الله حسن (الثالث) انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح على الراجح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بدها العقل * واحتج المنكر بأمرين (أحدهما) ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لا اعتبر في البنات والحكومات لانه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا (الثاني) ان قوله تعالى (فاعتبروا يا اولي الابصار) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر يقتضي الغاء زيادة الظن والجواب عن الاول والثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي انتهى * وما ذكره من الاحاديث هنا صحيح الا حديث ما رآه المسلمون حسنا وحديث نحن نحكم بالظاهر فلا أصل لها لكن هما صحيح وقد ورد في أحاديث أخر ما يفيد ذلك كافي قوله صلى الله عليه وآله وسلم للعباس لما قال له انه خرج يوم بدر مكرها فقال كان ظاهرك علينا وكما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضى بما أسمع وكما في أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلزوم الجماعة وذنم من خرج عنها وأمره بلزوم السواد الاعظم * ويجاب عما ذكره المنكرون بجواب أحسن مما ذكره أما عن الاول فيقال نحن نقول بموجب ما ذكرتم فاذا ظهر الترجيح لاحدى البيتين على الاخرى أو لاحد الحكمين على الآخر كان العمل على الراجح * وأما عن الثاني فيقال لا دلالة على محل النزاع في الآية بوجه من الوجوه وأما قوله نحن نحكم بالظاهر فلا يبقى الظاهر ظاهرا بعد وجود ما هو أراجح منه ■

(البحث الثاني) أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا سواء كانا عقليين أو نقلين هكذا حكى الاتفاق الزركشي في البحر * قال الرازي في المحصول الترجيح لا يجوز في الأدلة اليقينية لوجهين (الاول) أن شرط اليقيني أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوما ضرورياً اما بواسطة واحدة أو سائطاً شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى الا عند اجتماع علوم أربعة (الاول) العلم الضروري بحقيقة المقدمات اما ابتداء أو انتهاء (والثاني) العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضرورياً فهو ضروري (١) فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في التقيضين معا والالزام القدر في الضروريات وهو سفسطة واذا علم ثبوتها امتنع التعارض (الثاني) الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى * وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع والحمول والاضافة والكل والجزء في القوة والفعل وفي الزمان والمكان وزاد بعض المتأخرين وهو (٢) اتحادها في الحقيقة والمجاز نحو قوله تعالى (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) ورد هذا بعضهم بأنه راجع الى وحدة الاضافة أى تراهم بالاضافة الى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا وما هم بسكارى بالاضافة الى الخمر * ومنهم من رد الثمانية الى ثلاثة الاتحاد في الموضوع والحمول والزمان * ومنهم من ردها الى اثنين الاتحاد في الموضوع والحمول لا في الزمان تحت وحدة الحمول * ومنهم من ردها الى أمر واحد وهو الاتحاد في النسبة وهذه الشروط على هذا الاختلاف فيها لا تخص الضروريات وإنما ذكرناها هنا لمزيد الفائدة بها * وبما لا يصح التعارض فيه اذا كان أحد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وإنما يتعارض الظنيان سواء كان المتعارضان نقلين أو عقليين أو كان أحدهما نقليا والآخر عقليا ويكون الترجيح بينهما بما سيأتي * وقد منع جماعة وجود دليلين ينصهما الله

أو ان فيه معنى اذ كما قيل به في نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا أو ان المراد بالمجتهد فيه من اراد الاجتهاد لا من هو بصفة الاجتهاد (فان اجتهد في) شيء من (الفروع) الاجتهادية أى لاجل حصوله (فأصاب) بان وافق ما أداه اجتهاده اليه ماهو الحكم في الواقع (فله اجران) أى نصيبان من الثواب يعلمهما الله تعالى كمية وكيفية واحد (على اجتهاده) فانه طاعة أى لاجله وفي مقابلته تفضلا منه سبحانه وتعالى (و) واحد على (أصابته) أى لاجل موافقته الحق وفي مقابلته كذلك وأجاب التاج السبكي عما يقال الاصابة ليست من صنعه فكيف أثيب عليها بانه قد يثاب على ما ليس من صنعه اذا كان من آثار صنعه ولا كذلك الاثم ثم يجوز أن يكون الاجر الثاني على كونه سن سنة يقتدى بها من يقتدى من يتبعه من المقلدين انتهى (وان اجتهد) فيها (وأخطأ) بان خالف ما أداه اليه اجتهاده ماهو الحكم في

(١) كذا بالاصل النسخ وقع لنا من غير ذكر الثالث والرابع فلترجع عبارة المحصول

(٢) كذا بالاصل ولعله سقط مقول زاد هو قوله شرطا تسعا أو ان قوله وهو زيادة من قلم الناسخ

تعالى في مسألة متكافئين في نفس الامر بحيث لا يكون لاحدهما مرجح وقالوا لا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الامر وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما في نفس الامر من كل وجه قال الكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وبه قال الغزالي * وقال ابن السمعاني هو مذهب الفقهاء ونصره وحكاه الآمدي عن أحمد بن حنبل وحكاه عن أحمد القاضي وأبو الخطاب من أصحابه وإلى ذهب أبو علي وأبو هاشم ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني * قال الكيا وهو المنقول عن الشافعي وقرره الصيرفي في شرح الرسالة فقال قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبداحديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبت الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والاحمال والتفسير الأعلى وجه النسخ وإن لم يجدد انتهى * وفصل القاضي من الخالبة بين مسائل الأصول فيمتنع وبين مسائل الفروع فيجوز وحكي المأوردى والرويانى عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الامر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع * وقال القاضي أبو بكر والاستاذ أبو منصور والغزالي وابن الصباغ الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على قول من قال أن المصيب في الفروع واحد * وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فلامعنى لترجيح ظاهر على ظاهر لأن الكل صواب عنده * واختار الفخر الرازى وأتباعه أن تعادل الامارتين على حكم في فعلين متباينين جائز وواقع وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد كالأباحة والتحريم فإنه جائز عقلا تمتنع شرعا *
واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الامر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر فقل أنه مخير وبه قال أبو علي وأبو هاشم ونقله الرازى واليضاوى عن القاضي أبي بكر الباقلاني وقيل انهما يتساقطان وبطلب الحكم من موضع آخر أو يرجع المجتهد الى عموم أو الى البراءة الأصلية ونقله الكيا عن القاضي ونقله الاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وبه قطع ابن كجوانكر ابن حزم نسبه الى الظاهرية وقال إنما هو قول بعض شيوختنا وهو خطأ بل الواجب الأخذ بالرائد إذا لم يقدر على استعمالها جميعا * وقيل أن كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما وإن كان بين قياسين فيخير حكاه ابن برهان في الوحيين عن القاضي ونصره * وقيل بالوقف حكاه الغزالي وحزم به سليم الرازى في التقريب واستبعده الهندي إذا لوقف فيه لا الى غاية وأمداد لا يرجح فيه ظهور الرجحان والالتماس من مسئلتنا بخلاف التعادل الذهني فإنه يتوقف الى أن يظهر المرجح * وقيل يأخذ بالاعلظ حكاه المأوردى والرويانى * وقيل يصير الى التوزيع أن أمكن تنزيل كل أمانة على أمر حكاه الزركشى في البحر * وقيل أن كان بالنسبة الى الواجبات فالتخير وإن كان في الإباحة كالتحريم فالتساقط والرجوع الى البراءة الأصلية ذكره في المستصفي * وقيل بقلدها لما كبر منه ويصير كالعامي لعجزه عن الاجتهاد وحكاه إمام الحرمين * وقيل أنه كالحكم قبل ورود الشرع فتجىء فيه الأقوال المشهورة حكاه الكيا الطبرى فهذه تسعة مذاهب فيما كان متعارض في نفس الامر مع عدم إمكان الترجيح *
(المبحث الثالث) في وجوه الترجيح بين المتعارضين لافي نفس الامر بل في الظاهر وقد قدمنا في المبحث الاول أنه متفق عليه ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك الرجوح وقد سمى بعضهم هذا المخالف في العمل بالترجيح فقال هو البصرى الملقب بسجمل (١) كالحكاة القاضي واستبعد الأنبارى وقوع ذلك من مثله وعلى كل حال فهو مسبوق بالإجماع على استعمال الترجيح في كل طبقة من طبقات الاسلام وشرط القاضي في الترجيح شرطا غير ما قد ذكرناه في المبحث الاول فقال لا يجوز العمل بالترجيح المغضون لأن الأصل امتناع العمل بشئ من (١) كذا بالأصل من غير نقط والحرف الاول أشبه بصورة السين ولم أجد صورة هذا اللقب ولا اسم هذا المخالف في شيء من كتب الأصول التي عندي بعد البحث التام عنه

الواقع (فله أجر واحد على اجتهداه) أى لأجله وفي مقابلته كذلك ولا اثم عليه بسبب خطئه وإن كان هناك قاطع كما سيأتى إلا أن قصر في اجتهداه بأن لم يبدل وسعه فلا أجر له وهو آثم (وسياأتى دليل ذلك) أى الذى تضمنه ما ذكر من أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا كما يفهم من إيراد الدليل فيما يأتى أو نفس ما ذكر فإن الدليل الآتى يفيد ذلك أيضا وعبر بالفاء في جانب الإصابة والواو في جانب الخطأ إشارة إلا أن الإصابة نتيجة الاجتهاد بخلاف الخطأ والفاء في جانب الخطأ أيضا الآية في رواية البخارى لمجرد العطف فلي تأمل . فعلم أنه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا وهو الصحيح وقول الجمهور بناء على أن حكم الله فيها واحد وعليه أمانة والمجتهد مكلف بأصابته لامكانها وإن لم يأثم عند عدم أصابته حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم تقصيره (ومنهم) أى الأصوليين (من قال) كالاشعري والباقلاني (كل مجتهد في الفروع) الاجتهادية التي لا قاطع

الظنون وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها لانقاذ اجماع الصحابة عليها وما وراء ذلك يبقى على الاصل والترحيج عمل بظن لا يستقل بنفسه **ب** وأجيب عنه بأن اجماع انمقد على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل كما انعقد على المستقل **ب** ومن شروط الترحيج التي لا بد من اعتبارها أن لا يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول فان أمكن ذلك تعين المصير اليه ولم يحزم المصير الى التراجيح **■** قال في الحصول العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر انتهى **■** وبه قال الفقهاء جميعا (واعلم) أن الترحيج قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج فهذه أربعة أنواع والنوع الخامس الترحيج بين الاقيسة والنوع السادس الترحيج بين الحدود والمعنية **■**

(النوع الاول) الترحيج باعتبار الاسناد وله صور (الصورة الاولى) الترحيج بكثرة الرواية فيرجح ما رواه أكثر على ما رواه أقل لقوة الظن به **■** واليه ذهب الجمهور وذهب الشافعي في القديم الى انهما سواء وشبهه بالشهادات وبه قال الكرخي **■** قال امام الحرمين ان لم يمكن الرجوع الى دليل آخر قطع بتابع الاكثر فانه أولى من الالغاء لاننا علم أن الصحابة لو تعارض لهم خبران هذه صفتهما لم يعطوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذا قال وأما اذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواية أحدهما فالمسئلة ظنية والاعتقاد على ما يؤدي اليه اجتهاد الناظر وفي المسئلة قول رابع صار فيه القاضي والغزالي وهو أن الاعتماد على ما غلب على ظن المجتهد فرب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة يقظته وضبطه انتهى وهذا صحيح لسكن المفروض في الترحيج بالكثرة هو كون الاكثر من الرواية مثل الأقل في وصف العدالة ونحوها قال ابن دقيق العيد هو المرجح من أقوى المرجحات فان الظن يتأكد عند ترادف الروايات ولهذا يقوى الظن الى أن يصير العلم به متواترا انتهى أمالو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان (أحدهما) ترحيج الكثرة (وثانيهما) ترحيج العدالة فانه رب عدل يعدل ألف رجل في الثقة كما قيل ان شعبة بن الحجاج كان يعدل مائة (٢) وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره (النوع الثاني) انه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة وذلك بأن يكون اسناده عاليا لان الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل دون ما كانت وسائطه أكثر (النوع الثالث) انها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لانه أقرب الى الضبط الا أن يعلم أن الصغير مثله في الضبط أو أكثر ضبطا منه (النوع الرابع) ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك لانه أعرف بمدلولات الالفاظ (النوع الخامس) انه ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لانه أعرف بالمعنى بمن لم يكن كذلك (النوع السادس) أن يكون أحدهما أوثق من الآخر (النوع السابع) أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر (النوع الثامن) أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر (النوع التاسع) أن يكون أحدهما متبعا والآخر مبتدعا (النوع العاشر) أن يكون أحدهما صاحب الواقعة لانه أعرف بالقصة (النوع الحادي عشر) أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الآخر (النوع الثاني عشر) أن يكون أحدهما كثير المحالطة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر لان كثرة المحالطة تقتضي زيادة في الاطلاع (النوع الثالث عشر) أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر (النوع الرابع عشر) أن يكون أحدهما قد طالت محبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الآخر (النوع الخامس عشر) أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية والآخر بمجرد الظاهر (النوع السادس عشر) ان يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار والآخر بمجرد التزكية فانه ليس الخبر كالماعينة (النوع السابع عشر) أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر (النوع الثامن عشر) أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل والآخر عدل بدونها (النوع التاسع عشر) أن يكون المزكون لأحدهما أكثر من المزكين للآخر (النوع العشرون) أن يكون المزكون لأحدهما أكثر بحثا عن أحوال الناس من

(١) كذا بالاصل وفي حصول المأمول يعدل مائتين فليحذر

فيها (مصيب بناء على) انه ليس فيها حكم معين (وان حكم الله في حقه وحق مقلده) بكسر اللام (مادى اليه اجتهاده) فقالوا بتعدد الحق واصابة كل مجتهد واحتجوا على ذلك بوجوبين ذكرتهما مع ما يتعلق بهما في الاصل (ولا يجوز) اى لا يصح (ان يقال كل مجتهد اى موقع الاجتهاد) (في الاصول) اى القواعد (الكلامية) اى المنسوبة الى الفن المسمى بالكلام لانها تبين فيه أولى لفظ الكلام لانها تسمى به (اى العقائد) اى المعتقدات (مصيب) في اجتهاده بأن وافق مادى اليه اجتهاده لما هو الحق. بكم في الواقع (لان ذلك) القول (يؤدي الى) باطل لانه يؤدي الى (تصويب اهل الضلالة) اى الباطل في اجتهادهم المؤدى الى ضلالتهم اى كون مادى اليه موافقا لما هو الحق في الواقع وتصويب اهل الضلالة باطل كما تقرر فكذا مادى اليه لان ملزوم الباطل باطل ثم بين اهل الضلالة بقوله (من) النصارى في قولهم بالتثليث (اى كون الالهة ثلاثة الله والمسيح

ومريم علي ما يشهد له قوله

تعالى أنت قلت للناس
اتخذوني وآهي الهين من
دون الله أو كون الله ثلاثة
ان صح انهم يقولون الله
ثلاثة أقانيم الاب والابن
وروح القدس ويريدون
بالاب الذات وبالابن العلم
وروح القدس الحياة وهم
قائلون في الحقيقة بكونها
ذوات لانهم قالوا بانتقال
أقنوم العلم الى بدن عيسى
عليه الصلاة والسلام
والمستقل بالانتقال هو
الذات لامتناع الانتقال
على الاعراض فقد قالوا
بذوات قديمة (و) الثبوتية
من (المجوس في قلوبهم
بالاصدين للعالم) بفتح
اللام (النور والظلمة) فانهما
عندهم قديمان وقد لد العالم
من امتزاجهما ولعلمهم أرادوا
بالنور والظلمة خلاف
التعارف والا فالظلمة
عدم الضوء عما من شأنه
ان يكون مصيئاً والنور
ما قام بالمضي لغيره كالقمر
بخلاف ما قام بالمضي
لذاته كشمس فهو ضوء
قال السيد فاذا قبل الضوء
بالنور أريد بهما هذان
الغنيان فهما عرضان
لا يقومان الا بالجسم
فلا يمكن قيامهما بنفسهما
ولا قدمهما (والكفار)
أو بعض الكفار (في نفهم
التوحيد) أي أنكارهم
كون الاله واحداً بغير
ماسبق عن النصارى كقول
المانوية والديسانية من
الثبوتية ان فاعل الخير

المزكين للآخر (النوع الحادى والعشرون) أن يكون المزكون لاحدهما أعلم من المزكين للآخر لان مزيد العلم
له مدخل في الإصابة (النوع الثانى والعشرون) أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ فهو أرجح من روى بالمعنى أو
اعتمد على الكتابة وقيل ان رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ (النوع
(الثالث والعشرون) أن يكون أحدهما أسرع حفظاً من الآخر وأبطن نسياناً منه فانه أرجح أمالو كان أحدهما
أسرع حفظاً وأسرع نسياناً والآخر أبطأ حفظاً وأبطن نسياناً فالظاهر ان الآخر أرجح من الاول لانه يوثق بما
حفظه ورواه ووثوقاً زائداً على ما رواه الاول (النوع الرابع والعشرون) انها ترجح رواية من يوافق الحفاظ على
رواية من يتفرد عنهم في كثير من رواياته (النوع الخامس والعشرون) أنها ترجح رواية من دام حفظه وعقله
ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه (النوع السادس
والعشرون) انها تقدم رواية من كان أشهر بالعلم والثقة من الآخر لان ذلك يمنع من الكذب (النوع السابع
والعشرون) انها ترجح رواية من كان مشهوراً بالنسب على من لم يكن مشهوراً لان احتراز المشهور عن الكذب
أكثر (النوع الثامن والعشرون) ان يكون أحدهما معروف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم احدهما من الضعفاء
على من يلتبس اسمه باسم ضعيف (النوع التاسع والعشرون) انها تقدم رواية من تأخر سلامه على من تقدم
اسلامه لاحتمال ان يكون ما رواه من تقدم اسلامه منسوخاً هكذا قال الشيخ ابواسحق الشيرازى وابن برهان
والبيضاوى وقال الامدى بعكس ذلك (النوع الحادى والثلاثون) (١) انها تقدم رواية الذكر على الانثى لان
الذكور أقوى فيها واثبت حفظاً وقيل لا تقدم (النوع الثانى والثلاثون) انها تقدم رواية الحر على العبد لان
تحرزه عن الكذب أكثر وقيل لا تقدم (النوع الثالث والثلاثون) انها تقدم رواية من ذكر سب الحديث
على من لم يذكر سببه (النوع الرابع والثلاثون) انها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه
(النوع الخامس والثلاثون) ان يكون أحدهما احسن استيفاء للحديث من الآخر فانها ترجح روايته (النوع
السادس والثلاثون) انها تقدم رواية من سمع شفاهاً على من سمع من وراء حجاب (النوع السابع والثلاثون)
ان يكون احداً الخبرين بلفظ حدثنا واخبرنا فانه أرجح من لفظنا بآنا ونحوه قيل ويرجح لفظ حدثنا على لفظ
اخبرنا (النوع الثامن والثلاثون) انها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه (النوع
التاسع والثلاثون) انها تقدم رواية من روى بالسمع على رواية من روى بالاجازة (النوع الاربعون) انها
تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل (النوع الحادى والاربعون) انها تقدم الاحاديث التى
في الصحيحين على الاحاديث الخارجة عنهما (النوع الثانى والاربعون) انها تقدم رواية من لم ينكر عليه على
رواية من أنكر عليه (واعلم) ان وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها ان ما كان أكثر إفادة للظن فهو أرجح فان
وقع التعارض في بعض هذه المرجحات فعلى المجهد ان يرجح بين ما تعارض منها
(واما المرجحات باعتبار المتن) فهي انواع (النوع الاول) ان يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفى ان تقديم
الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله والعمل بالعام فيما بقى ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم
على الترجيح (النوع الثانى) أنه يقدم الافصح على الفصح لان الظن بانه لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقوى
وقيل لا يرجح بهذا لان البليغ يتكلم بالاوضح والفصح (النوع الثالث) انه يقدم العام الذى لم يخصص على العام
الذى قد خصص كذا نقله امام الحرمين عن المحققين وجزم به سليم الرازى وعللوا ذلك بأن دخول التخصيص

(١) كذا وقع هنا بالاصل التعبير بالحادى والثلاثين وتسلسل العدد الى الثانى والاربعين على الترتيب ولم يذكر
النوع الموفى ثلاثين وامام ملخصه حصول المأمول فوقع فيه هنا التعبير بقوله الثلاثون وتسلسل في العدد على
الترتيب الى ان استوفى الانواع المذكورة هنا على ترتيبها هنا ثم ذكر الثانى والاربعين فقال تحته مانصه انها تقدم
رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ اه فافهم وحرر عبارة الاصل هنا

يضعف اللفظ ويصير به مجازا قال الفخر الرازي لان الذي قد خصص قد ازيل عن تمام مسماه واعترض على ذلك الصفي الهندي بأن المخصص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الى العام الذي لم يخص لان المخصص قد قات أفراده حتى قارب النص اذ كل عام لا بد أن يكون نصافي أقل متناولاته (النوع الرابع) انه يقدم العام الذي لم يره على سبب على العام الوارد على سبب كذا قال امام الحرمين في البرهان والكيان الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع وسليم الرازي في التفسير، والرازي في المحصول * قالوا لان الوارد على غير سبب متفق على عمومته والوارد على سبب مختلف في عمومته قال الصفي الهندي ومن المعلوم ان هذا الترجيح انما يتأتى بالنسبة الى ذلك السبب وأما بالنسبة الى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا انتهى وفيه نظر لان الخلاف في عموم الوارد على سبب هو كائن في سائر الأفراد (النوع الخامس) أنها تقدم الحقيقة على المجاز لتبادرها الى الذهن هذا اذا لم يغلب المجاز (النوع السادس) أنه يقدم المجاز الذي هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك (النوع السابع) أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية قال في المحصول وهذا ظاهر في اللفظ الذي قد صار شرعيا لا قيميا لم يكن كذلك * كذا قال ولا يخفى ان الكلام فيما صار شرعيا لا قيميا لا يثبت كونه شرعيا فانه خارج عن هذا (النوع الثامن) أنه يقدم ما كان مستغنيا عن الاضمار في دلالة على ما هو مقتدر اليه (النوع التاسع) أنه يقدم الدال على المراد من وجبين على ما كان دالا على المراد من وجه واحد (النوع العاشر) أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة (النوع الحادي عشر) انه يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لان دلالة المعلن أوضح من دلالة ما لم يكن معللا (النوع الثاني عشر) أنه يقدم ما ذكرت فيه العلة متقدمة على ما ذكرت فيه العلة متأخرة وقيل بالعكس (النوع الثالث عشر) انه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا (النوع الرابع عشر) أنه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقرب به (النوع الخامس عشر) أنه يقدم المقرون بالتأكيدي على ما لم يقرب به (النوع السادس عشر) أنه يقدم ما كان مقصودا به اليان على ما لم يقصده (النوع السابع عشر) أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجح أحدهما على الآخر والاول أولى (النوع الثامن عشر) انه يقدم النهي على الامر (النوع التاسع عشر) أنه يقدم النهي على الاباحة (النوع العشرون) أنه يقدم الامر على الاباحة (النوع الحادي والعشرون) أنه يقدم الأقل احتمالا على الأكثر احتمالا (النوع الثاني والعشرون) أنه يقدم المجاز على المشترك (النوع الثالث والعشرون) أنه يقدم الأشهر في الشرع أو اللغة أو العرف على غير الأشهر فيها (النوع الرابع والعشرون) أنه يقدم ما يدل بالاقضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالاياء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة (النوع الخامس والعشرون) انه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص لانه أكثر (النوع السادس والعشرون) أنه يقدم المقيدي على المطلق (النوع السابع والعشرون) انه يقدم ما كان صيغة عمومته بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومته بكونه منكرة في سياق النفي أو جمعا معروفا أو مضافا ونحوها (النوع الثامن والعشرون) أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعروف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالة تضعف على خلاف معروف في هذا وفي الذي قبله * (وأما المرجحات باعتبار المدلول) فهي أنواع (النوع الاول) أنه يقدم ما كان مقرر الحكم الاصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس واليه ذهب الجمهور واختار الاول الفخر الرازي واليضاوى والحق ما ذهب اليه الجمهور (النوع الثاني) أن يكون أحدهما أقرب الى الاحتياط فانه أرجح (النوع الثالث) انه يقدم المثبت على المنفي نقله امام الحرمين عن جمهور الفقهاء لان مع المثبت زيادة علم وقيل يقدم النافي وقيل هما سواء واختاره في المستصفي (النوع الرابع) أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه (النوع الخامس) انه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ وقيل بالعكس (النوع السادس) أنه يقدم ما لاتعمه البلوى على ما تعمه

هو التور وفاعل الثمر هو الظلمة قال السيد وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكونه الاله محتاجا اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا التور حتى عالم قادر سميع بصير انتهى (و) نفهم (بعثة الرسل) الى الخلق بان أنكروها (و) نفهم (المعاد) الجسماني أى عود الجسم (في الآخرة) بان يبعث الله الموتى من القبور ويرد الروح اليها ويعتقد ساف الامة وخلفها ان المعاد هو الجسم بعينه واختلفوا في كيفية الاعادة قال جمع والحق ان الاجسام تعدم إلا عجب الذنب ثم تعاد الاجزاء الاصلية بعد اعدامها وأشار السعد الى تفسير الاصلية بالباقية من أول العمر الى آخره وفسرها غيره بالاجزاء الحاصلة في أول الفطرة أى أول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة ونظر غير واحد في قول الموافق هل يعدم الله الاجزاء ثم يعيدها أو يفرقها ويعيدها التآليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيها نفيا واثباتا لعدم الدليل انتهى ويوافق قول حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد فان قيل ماتقولون أنعدم الجواهر والاعراض ثم يعاد ان جميعا أو تعدم الاعراض

دون الجواهر والتمتع
 الاعراض قلنا كل ذلك
 ممكن ولكن ليس في الشرع
 دليل قاطع على تعيين
 أحده هذه الممكنات
 انتهى وفي التنزيل نظر إذ
 لا قاطع هنا لوقال بعضهم
 الحق وقوع الأمرين إعادة
 ما نعدم بعينه وتأليف
 ما تفرق انتهى وهو حسن
 وقال حجة الاسلام في
 كتاب الاقتصاد أيضا ان
 ما ذكرناه في التفات ان
 المعاد جاز ان يكون بدا
 غير بدن الدنيا فهو لا لازم
 وليس ما نعتقد فان ذلك
 الكتاب مصنف لابطال
 مذهبهم لا لاثبات مذهب
 أهل الحق انتهى وفي
 الحديث يحشر الناس
 عراة غر لا ثم يزداد في
 أجساد أهل الجنة لتوفر
 عليهم اللذات وفي أجساد
 أهل النار تعذيبا للتعقوبات
 وفيه أيضا أهل الجنة جرد
 مكحلون أبناء ثلاث وثلاثين
 على خلق آدم طوبوهم ستون
 في عرض سبعة أذرع ووورد
 ان سن الكافر كاحدولو
 خلق شخص بغير يد
 أو رجل قال بعضهم
 فالظاهر انه يعاد بيد
 ورجل ولا أشكال في
 احراق النار لما يزداد في
 الجسم لانه آلة لتعذيب
 الروح كالحطب يحرق توصلا
 لتعذيبها ومن ثم قال تعالى
 كلما نضجت جلودهم بدلناهم
 جلودا غيرها ليذوقوا
 العذاب والفلاسفة عن

(النوع السابع) أن يكون أحدهما موجبا لحكمين والآخر موجبا لحكم واحد فانه يقدم الموجب لحكمين
 لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر (النوع الثامن) أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي لان الوضعي
 لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من أهلية المكلف وقيل بالعكس لان التكليفي أكثر مثوبة وهي
 مقصودة للشارع (النوع التاسع) انه يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد (واعلم) أن المرجع في مثل
 هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره اذا تعارضت
 (وأما المرجحات بحسب الامور الخارجة) فهي أنواع (النوع الاول) انه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده
 دليل آخر (النوع الثاني) أن يكون أحدهما قولا والآخر فعلا فيقدم القول لان له صيغة والفعل لا صيغة له
 (النوع الثالث) انه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الامثال ونحوها فانها ترجح
 العبارة على الإشارة (النوع الرابع) انه يقدم ما عمل عليه كثر السلف على ما ليس كذلك لان الأكثر أولى
 باصابة الحق وفيه نظر لانه لا حجة في قول الأكثر ولا في عملهم فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل ولهذا
 مدح الله القلة في غير موضع من كتابه (النوع الخامس) أن يكون أحدهما موافقا لعمل الخلفاء الاربعة دون
 الآخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر (النوع السادس) أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر وفيه
 نظر (النوع السابع) ان يكون أحدهما موافقا لعمل أهل المدينة وفيه نظر ايضا (النوع الثامن) ان يكون
 أحدهما موافقا للقياس دون الآخر فانه يقدم الموافق (النوع التاسع) ان يكون أحدهما شبه بظاهر القراء دون
 الآخر فانه يقدم (النوع العاشر) انه يقدم ما فسر الراوي له بقوله او فعله على ما لم يكن كذلك وقد ذكر بعض
 أهل الاصول مرجحات في هذا القسم زائدة على ما ذكرناه هنا وقد ذكرناها في الانواع المتقدمة لانها بما الصق
 ومن أعظم ما يحتاج الى المرجحات الخارجة اذا تعارض عمومها بينهما عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله
 تعالى (وأن تجمعوا بين الاختين) مع قوله (أو ما ملكت أيما كنتم) فان الاولى خاصة في الاختين عامة في الجمع
 بين الاختين في الملك أو بعقد النكاح والثانية عامة في الاختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه
 وآله وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها » مع نفيه عن الصلاة في الاوقات المكروهة فان الاول عام
 في الاوقات خاص في الصلاة المقضية والثاني عام في الصلاة خاص في الاوقات فان علم المتقدم من العمومين
 والمتأخر منهما كان المتأخر ناسخا عن المتقدم يقول إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأما من لا يقول ذلك
 فانه يعمل بالترجيح بينهما وان لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع الى الترجيح على القولين جميعا
 بالمرجحات المتقدمة واذا استويا اسنادا ومتناوذا لالرجوع الى المرجحات الخارجة وان لم يوجد مرجح خارجي
 وتعارض من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل يحير المجتهد في العمل بأحدهما او يطردهما ويرجع الى دليل
 آخر ان وجد أو الى البراءة الاصلية ونقل سليم الرازي عن ابي حنيفة انه يقدم الخبر الذي فيه ذكر الوقت ولا وجه
 لذلك قال ابن دقيق العيد هذه المسئلة من مشكلات الاصول والمختار عند المتأخرين الوقف بالترجيح يقوم
 على أحد اللفظين بالنسبة الى الآخر وكان مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة
 الرواة وسائر الامور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفاضل أبي سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيهما فان
 دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذلك اذا كان أحدهما مقصودا بالعموم ورجح على
 ما كان عمومهما اتفاقا قال الزركشي في البحر وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في احاديث النهي عن الصلاة في
 الاوقات المكروهة فانه قال لما دخلها التخصيص بالاجماع في صلاة الجنابة ضعفت دلالتها فتقدم عليها احاديث
 المقضية وتحية المسجد وغيرها وكذلك نقول دلالة (وأن تجمعوا بين الاختين) على تحريم الجمع مطلقا في السكاح
 والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك اليمين لان هذه الآية ما سيق ليان حكم الجمع
 (وأما الترجيح بين الاقيسة) فلا خلاف أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها وأما ما كان مظلوما فذهب الجمهور الى

أنه ثبت الترجيح بينها وحكي امام الحرمين عن القاضي انه ليس في الاقيسة المظنونة ترجيح وانما المظنون على حسب الاتفاق قال امام الحرمين وبنا على أصله أنه ليس في محال المظنون مطلوب واذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التعيين وانما المظنون على حسب الوفاق قال امام الحرمين وهذه هفوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد قال الزركشي والحق ان القاضي لم يرد ما حكاه عنه وقد عقد فصولا في التقريب في تقديم بعض العلل على بعض فعلم أنه ليس بغنى انكار الترجيح فيها وانما مراده أنه لا يقدم نوع على نوع على الإطلاق بل ينبغي أن يرد الامر في ذلك الى ما يظن المجتهد راجحا والظنون تختلف فانه قد يتفق في آحاد النوع القوي شيء متأخر عن النوع الضعيف انتهى وهو الترجيح بين الاقيسة يكون على أنواع (النوع الاول) بحسب العلة (النوع الثاني) بحسب الدليل الدال على وجود العلة (النوع الثالث) بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم (النوع الرابع) بحسب دليل الحكم (النوع الخامس) بحسب كيفية الحكم (النوع السادس) بحسب الامور الخارجية (النوع السابع) بحسب الفرع

(أما الترجيح بينها بحسب العلة) فهو أقسام (الاول) أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس العلة للاجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة (القسم الثاني) أنه يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لان العدم لا يكون علة الا اذا علم اشتاله على الحكمة (القسم الثالث) أنه يرجح المعلل حكمة بالوصف العدمي على المعلل حكمة بالحكم الشرعي لان التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعي لا يكون علة الا بمعنى الامارة والتعليل بالناسب أولى من التعليل بالامارة هكذا قال صاحب المنهاج واختاره وذكّر امام الحرمين الجويني في هذا احتمالين (القسم الرابع) أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعي على غيره (القسم الخامس) أنه يرجح المعلل بالتعدية على المعلل بالقاصرة قاله القاضي والاستاذ أبو منصور وابن برهان قال امام الحرمين وهو المشهور فانه أكثر فائدة وقال الاستاذ أبو اسحق انها ترجح القاصرة لانها معتضدة بالنص ورجحها في المستصفي (القسم السادس) انها ترجح العلة المتعدية التي فروعها أكثر على العلة المتعدية التي فروعها أقل لكثرة الفائدة قاله الاستاذ أبو منصور ورفع صاحب المنحول وكلام امام الحرمين يقتضي انه لا ترجيح بذلك (القسم السابع) انها ترجح العلل البسيطة على العلل المركبة كذا قال الجدليون وأكثر الاصوليين اذ يحتمل في العلل المركبة أن تكون العلة فيها هي بعض الاجزاء لا كلها وأيضا البسيطة بكثرة فروعها وفوائدها ويقل فيها الاجتهاد فيقل الغلط على ما في المركبة من الخلاف في جواز التعليل بها كما تقدم وقال جماعة المركبة أرجح قال القاضي في مختصر التقريب ولعله الصحيح وقال امام الحرمين ان هذا المسلك باطل عند المحققين (القسم الثامن) أنها ترجح العلة القليلة الاوصاف على العلة الكثيرة الاوصاف لان الوصف الزائد لا أثر له في الحكم ولان كثرة الاوصاف يقل فيها التفرع وقيل وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الاصوليين اذا كانت القليلة الاوصاف داخلة تحت الكثيرة الاوصاف فان كانت غير داخلة مثل أن يكون اوصاف احدهما غير اوصاف الاخرى فاختلفوا في ذلك فقل ترجح القليلة الاوصاف وقيل الكثيرة الاوصاف (القسم التاسع) انه يرجح الوصف الوجودي على العدمي وكذا الوصف المشتمل على وجوديين على الوصف المشتمل على وجودي وعدمي كذا في الحصول (القسم العاشر) انها ترجح العلة المحبوسة (٩) على الحكمة وقيل بالعكس (القسم الحادي عشر) انها ترجح العلة التي مقدماتها قليلة على العلة التي مقدماتها كثيرة لان صدق الاولى وغلبة الظن بها أكثر من الاخرى وقيل بالعكس وقيل هاسوا (القسم الثاني عشر) انها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية وقيل بالعكس ورجحه ابن السمعاني (القسم الرابع عشر) انها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المنقضية

(١) كذا بالاصل

آخرهم أنكروا بعث الاجساد واختلفوا في بعث الارواح فقط فانكره الطبيعيون منهم وأثبتته الاطهون (والملاحدين) من اللاحاد وهو الميل عن الاستقامة وهذا أعم من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين أيضاً أى المائلين عن الاستقامة (في نفهم صفاته تعالى كالكلام النفسى وخلقه أفعال العباد) الاختيارية (وكونه مرنياً في الآخرة وغير ذلك) من الصفات كالمعتزلة فانهم نفوا الكلام النفسى وقالوا انه متكلم بكلام لفظى قائم بغيره ليس صفة له وان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختياره انه لا يرى في الآخرة ومثل بثلاثة أمثلة لان الصفة اما ذاتية كالكلام أو فعلية كالخلق أو اعتقادية ككونه يرى ويجوز عطف وخلقه وكونه وغير ذلك على صفاته أى ونفهم خلقه وكونه وغير ذلك ككونه لا يجب عليه فعل الاصلح وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وبيان

ادلتها مع ابطالها مبسوط
في محله لا يليق بهذا
المختصر ولا تدعو اليه
حاجة (ودليل من قال)

وهم الجمهور (ليس كل
مجتهد في الفروع مصيبا)
بل قد وقد كما علم مما
تقدم من الكتاب والسنة
والاثر والاجماع والمقول
فاقتصر المصنف على

السنة للاختصار المناسب
لهذه المقدمة مع الكفاية
وترك الشارح التنبيه

على ذلك لظهوره أو عدم
الحاجة اليه اما ما عدا
السنة فقد بينته في الاصل

لزيادة الفائدة وأما السنة
فالا حاديث الدالة على
ترديد الاجتهاد بين الخطأ

والصواب منها (قوله
صلى الله عليه وسلم من
اجتهد وأصاب) في

اجتهاده بأن أداه الى
ما هو الحكم في الواقع
فله اجران (على اجتهاده

واصابته كما تقدم (ومن
اجتهد وأخطأ) فيه بأن
أداه الى خلاف ما هو

الحكم في الواقع (فله اجر
واحد) على اجتهاده كما

تقدم (وجه) دلالة هذا
(الدليل) على ما ذكر

(ان هذا الدليل تضمن
أن النبي صلى الله عليه
وسلم خطأ) المجتهد أي حكم

بخطئه (تارة) حيث
قال ومن اجتهد وأخطأ
(وصوبه) أي حكم باصابته
تارة (أخرى) حيث قال
ومن اجتهد وأصاب وبدا

للتسوية بين حكم وحكم الاجماع على جواز التعليل بالاولى بخلاف الثانية ففيها خلاف وقال أبو سهل الصعلوكي
ان علة التسوية أولى لكثرة الشبه فيها ■

(وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة) فهو على أقسام (القسم الاول) أنها تقدم العلة المعلومة
سواء كان العلم بوجودها بديهيًا أو ضروريًا على العلة التي ثبت وجودها بالنظر والاستدلال كذا قال جماعة وذهب
الاكثر الى أنه لا يجري الترجيح بين العلتين المعلومتين اذا كانت احدهما معلومة بالدهاءة والاخرى بالنظر
والاستدلال (القسم الثاني) أنها ترجح العلة التي وجودها بديهي على العلة التي وجودها أجلى وأظهر عند
العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك ■

(وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم) فهو على أقسام (القسم الاول) أنها ترجح العلة
التي ثبتت عليها بالدليل القاطع على العلة التي لم يثبت عليها بدليل قاطع وخالف في ذلك صاحب المحصول ولا وجه
لخلافه (القسم الثاني) أنها ترجح العلة التي ثبتت عليها بدليل ظاهر على العلة التي ثبتت عليها بغيره من الأدلة
التي ليست بنص ولا ظاهر (القسم الثالث) أنها ترجح العلة التي ثبتت عليها بالمناسبة على العلة التي ثبتت عليها بالشبه
والدوران لقوة المناسبة واستقلالها بآثار العلية وقيل بالعكس ولا وجه له (القسم الرابع) أنها ترجح العلة الثابتة
عليها بالمناسبة على العلة الثابتة عليها بالسبر وقيل بالعكس وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع فان العمل
به متعين لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف في السبر المظنون (القسم الخامس) أنه ترجح ما كان
من المناسبة ثابتا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية (القسم السابع) أنه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا
نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرا نوعه في جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في نوع الحكم
وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في جنس الحكم ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم والمعتبر جنسه في نوع
الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم قال الهندي الاظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على علة (القسم
الثامن) أنها تقدم العلة الثابتة عليها بالدوران على الثابتة عليها بالسبر وما بعده وقيل بالعكس (القسم التاسع) أنها
تقدم العلة الثابتة دأمتها بالشبه على العلة الثابتة عليها بالضرورة قال اليباضاوي وكذا ترجح على العلة الثابتة عليها
بالايام وادعى في المحصول اتفاق الجمهور على ان ما ثبت عليه بالايام وأرجح على ما ثبت عليه بالوجوه العقلية
من المناسبة والدوران والسبر وهو ظاهر كلام امام الحرمين في البرهان قال الصفي الهندي هذا ظاهر ان قلنا لا تشتط
المناسبة في الوصف الموما اليه وان قلنا تشتط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لانها تستقل
بآثار العلية بخلاف الايام فانه لا يستقل بذلك بدونها (القسم الحادي عشر) أنها تقدم العلة الثابتة بنفي الفارق
على غيرها ■

(وأما الترجيح بحسب دليل الحكم) فهو على أقسام (الاول) أنه يقدم ما دليل أصله قطعي على ما دليل أصله ظني
(القسم الثاني) أنه يقدم ما كان دليل أصله الاجماع على ما كان دليل أصله النص لان النص يقبل التخصيص
والتأويل والنسخ والاجماع لا يقبلها قال امام الحرمين ويحتمل تقدم الثابت بالنص على الاجماع لان الاجماع
فرع النص لكونه مثبت له والفرع لا يكون أقوى من الاصل وهذا جزم صاحب المنهاج (القسم الثالث) أنه
يقدم القياس الذي هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجا من أصل غير منصوص عليه قاله ابن
برهان (القسم الرابع) أنه يقدم القياس الخاص بالمسئلة على القياس العام الذي يشهد له القواعد قاله القاضي
(القسم الخامس) أنه يقدم ما كان على سنن القياس على ما لم يكن كذلك (القسم السادس) أنه يقدم ما دل دليل
خاص على تعليله دون ما لم يكن كذلك (القسم السابع) أنه يقدم ما لم يدخله النسخ بالاتفاق على ما وقع فيه الخلاف
والحاصل أنه يقدم ما كان دليل أصله أقوى بوجه من الوجوه المعتبرة *

بشق الخطأ في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتماما به فانه المثبت للمطلوب بل هو محل النزاع لا غير (و هذا الحديث رواه الشيخان) البخاري ومسلم الا ان هذا اللفظ ليس لفظ البخاري (و انما لفظ البخاري) اذا اجتهد الحاكم فحكم بما أدى اليه اجتهاده (فأصاب) في اجتهاده وحكمه بان أداه اجتهاده الى ما هو الحكم في الواقع فحكم به (فله أجران) على اجتهاده واصابته كما تقدم (واذا حكم) بما أدى اليه اجتهاده (وأخطأ) في حكمه بخطئه في اجتهاده (فله أجر واحد) على اجتهاده ولا يبعد أن يؤجر على الحكم أيضا فيكون أحد الاجرين على مجموع الاجتهاد والحكم والظاهر ان أحد الاجرين على مجرد الاجتهاد ولكنه يزيد بانضمام الحكم اليه وقد يقال يؤجر على قصد الحكم بالحق وفي رواية الحاكم اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجران أصاب فله عشرة اجور ولا منافاة لان الاخبار بالقليل لا ينفي الكثير ولجواز انه أعلم أولا بالاجرين فاخير بهما ثم بال عشرة فاخير بها

(وأما المرجحات بحسب كيفية الحكم) فهي على أقسام (الاول) أنه يقدم ما كانت علته ناقلة عن حكم العقل على ما كانت علته مقررة كما قاله الغزالي وابن السمعاني وغيرهما لان الناقلة أثبتت حكما شرعيا والمقررة لم تثبت شيئا وقيل ان المقررة أولى لاعتضادها بحكم العقل المستقل بالنفي لولا هذه العلة الناقلة قال الاستاذ أبو منصور ذهب أكثر اصحابنا الى ترجيح الناقلة عن العادة وبه جزم السكيان الناقلة مستفادة من الشرع والاخرى ترجع الى عدم الدليل فلا معارضة بينهما وقيل هما مستويان لان النسخ بالعلل لا يجوز (القسم الثاني) أنه يقدم ما كانت علته مثبتة على ما كانت علته نافية كذا قال الاستاذ أبو اسحق وغيره قال الغزالي قدم قوم المثبتة على النافية وهو غير صحيح لان النفي الذي لا يثبت الا شرعا كالاتبات وان كان نفيا اصليا يرجع الى ما قدمناه في الناقلة والمقررة وقال الاستاذ أبو منصور الصحيح أن الترجيح في العلة لا يقع بذلك لاستواء المثبت والنافي في الافتقار الى الدليل قال والى هذا القول ذهب اصحاب الرأي (القسم الثالث) أنه يقدم ما يقتضي الحظر على ما يقتضي الاباحة قال ابن السمعاني وهو الصحيح وقيل هما سواء (القسم الرابع) أن يكون أحدهما يقتضي حدا والآخر يسقطه فالمسقط أقدم (القسم الخامس) أن يكون أحدهما يقتضي العنف والآخر يسقطه فالمقتضي للعنف أقدم وقيل هما سواء (القسم السادس) أن يكون أحدهما مبقيا للعموم لانه كالنص في وجوب استغراق الجنس ومن حق العلة أن لا ترفع النص فاذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للاصول التي يجب سلامتها عنه كذا قال القاضي في التقریب وحكى الزركشي عن الجمهور أن المخصصة له أولى لانها زائدة به

(وأما المرجحات بحسب الامور الخارجة) فهي على أقسام (الاول) أنه يقدم القياس الموافق للاصول بأن يكون علة اصله على وفق الاصول الممهدة في الشرع على ما كان موافقا لاصل واحد لان وجود العلة في الاصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها في نظر الشرع هكذا قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني وغيرهما وقيل هما سواء وجزم بالاول الاستاذ أبو منصور ورفع الغزالي (القسم الثالث) أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقا للاصول على ما ليس كذلك للاتفاق على الاول والاختلاف في الثاني (القسم الرابع) أنه يرجح ما كان مطردا في الفروع بحيث يلزم الحكم به في جميع الصور على ما لم يكن كذلك (القسم الخامس) أنه يرجح ما انضم الى علته علة اخرى على ما لم ينضم اليه علة اخرى لان ذلك الانضمام يزيد قوة وقيل للترجيح بذلك وصححه أبو زيد من الحنفية (القسم السادس) أنه يقدم ما انضم اليه فتوى صحابي على ما لم يكن كذلك وهو مني على الخلاف المتقدم في حجية قول الصحابي

(وأما المرجحات بحسب الفرع) فهي على أقسام (الاول) أنه يقدم ما كان مشاركا في عين الحكم وعين العلة على المشارك في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة (القسم الثاني) أنه يقدم ما كان مشاركا في عين الحكم وجنس العلة أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك في جنس الحكم وجنس العلة (القسم الثالث) أنه يقدم المشارك في عين العلة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية (القسم الرابع) أنه يقدم ما كان مقطوعا بوجود علته في الفرع على المظنون وجودها فيه (القسم الخامس) أنه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتا فيه جملة لا تفصيلا وقد دخل بعض هذه المرجحات الترجيح فيما تقدم لصلاحيتها هنالك وهنالك لذكر ذلك فيه

(وأما المرجحات بين الحدود السمعية) فهي على أقسام (الاول) أنه يرجح الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الدالة على المطلوب بالمطابقة أو التضمن على الحد المشتمل على الالفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة أو المضطربة وعلى ما دل على المطلوب بالالتزام لان الاول قريب الى الفهم بعيد عن الخلل والاضطراب (القسم الثاني) ان يكون أحدهما اعرف من الآخر فانه يقدم الاعرف على الاخرى لانه اعدل على المطلوب من الاخرى (القسم الثالث) انه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتتمل على العرضيات لافادة الاول تصور حقيقة المحدود دون الثاني

اوان الاجرين يساويان
 العشرة (فان قلت)
 العشرة يصح ان تجعل
 اجرا واحدا فما فائدة
 جعلها عشرة قلت
 يجوز ان تكون انواعا
 من الثواب مختلفة يبلغ
 عددها هذا المقدار فبها
 يذكر هذا العدد على
 ذلك وقد نظر في هذا
 الدليل بانه آحاد والمسئلة
 اصولية قطعية سلمناه
 لكن لادلالة فيه لان
 القضية الشرطية لا تدل
 على وقوع شرطها
 ولا على امكانه سلمناه
 لكن الخطأ متصور
 عند القائلين بان كل
 مجتهد مصيب وذلك
 عند عدم است فراغ
 الوسع فان كان ذلك
 مع الغف بالتقصير فهو
 مخطيء آثم وان كان
 بدون العلم به فهو مخطيء
 غير آثم فلعل هذه
 الصورة هي المرادة
 من الحديث اولعل
 المراد منه ما اذا كان في
 المسئلة نص او اجماع
 او قياس جلي لكنه طلبه
 المجتهد واستفرغ فيه
 وسعه فلم يجده فان
 الخطأ في هذه الصورة
 متصور ايضا عندهم
 واجيب عن هذا الاخير
 بانه ان وقع الاجتهاد
 المجتهد فيما ذكرتموه ثبت
 المدعى وهو خطأ بعض
 المجتهدين في الجملة وان
 لم يقع لم يجز حمل الحديث

(القسم الرابع) أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر لتكثير الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما تناوله (القسم الخامس) أنه يقدم ما كان موافقا لنقل الشرع وال لغة على ما لم يكن كذلك لكون الأصل عدم النقل (القسم السادس) أنه يقدم ما كان أقرب إلى المعنى المنقول عنه شرعا وأول لغة (القسم السابع) أنه يقدم ما كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لانه أغلب على الظن (القسم الثامن) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل مكة والمدينة ثم ما كان موافقا لاحدهما (القسم التاسع) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل الخلفاء الاربعة (القسم العاشر) أنه يقدم ما كان موافقا للاجماع (القسم الحادى عشر) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل العلم (القسم الثانى عشر) أنه يقدم ما كان مقرر الحكم الحظر على ما كان مقرر الحكم الاباحة (القسم الثالث عشر) أنه يقدم ما كان مقرر الحكم النفي على ما كان مقرر الحكم الاثبات (القسم الرابع عشر) أنه يرجح ما كان مقرر لاسقاط الحدود على ما كان موجبا لها (القسم الخامس عشر) أنه يقدم ما كان مقرر لايجاب العقق على ما لم يكن كذلك * وفي غالب هذه المرحجات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة في هذا الكتاب ويعرف به ما هو الراجح في جميع ذلك وطرق الترجيح كثيرة جدا وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره على وجه صحيح مطابق له سالك الشريعة فما كان محصلا لذلك فهو مرجح معتبرا

(خاتمة لمقاصد هذا الكتاب)

اعلم أنا قد قدمنا في أول هذا الكتاب الخلاف في كون العقل حاكما أولا وذكرا أنه لا خلاف في أن بعض الأشياء يدركها العقل ويحكم فيها كصفات الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرتة وأحكام العقل باعتبار مدركاته تنقسم إلى خمسة أحكام كما انقسمت الأحكام الشرعية إلى خمسة أقسام (الأول) الوجوب كقضاء الدين (والثاني) التحريم كالظلم (والثالث) الندب كالأحسان (والرابع) الكراهة كسوء الأخلاق (والخامس) الاباحة كتصرف المالك في ملكه *

(وههنا مسئلتان)

(المسئلة الاولى) هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف ولم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه الاباحة أو المنع أو الوقف فذهب جماعة من الفقهاء وجماعة من الشافعية ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور إلى أن الأصل الاباحة وذهب الجمهور إلى أنه لا يعلم حكم الشيء إلا بدليل يخصه أو يخص نوعه فإذا لم يوجد دليل كذلك فالأصل المنع وذهب الأشعرى وأبو بكر الصيرفي وبعض الشافعية إلى الوقف بمعنى لا يدري هل هنا حكم أم لا وصرح الرازى في المحصول أن الأصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع * احتج الاولون بقوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) فانه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لا تثبت حرمة واذ لم تثبت حرمة امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفرادها لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفرادها لثبتت الحرمة في زينة الله وفي الطيبات من الرزق واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة * واحتجوا أيضا بقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) وليس المراد من الطيب الحلال والالزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعاً وذلك يقتضى حل المنافع بأسرها واحتجوا أيضا بقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) الآية فجعل الأصل الاباحة والتحرير مستثنى وبقوله سبحانه (وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه) وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسأته . وبما أخرجه الترمذى وابن ماجه عن سلمان الفارسي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والخبز والفراء قال الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه واحتجوا أيضا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعاً ولا على المنتفع فوجب أن لا يمتنع كالاستضاء

اللفظ على الشرعي م العرفي ثم اللغوي ويحاج عن الاول بما أشار اليه المولى سعد الدين حيث قال وهي أى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب أى كل من الامرين أى الاحاديث والآثار المذكورة وان كانت من قبل الآحاد الا أنها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول انتهى فان قلت هذا الجواب لا ينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو آحاد قطعاً لفظاً ومعنى قلت يجوز أن يكون مقصوده التنبيه على الباقي وكأنه قال الدليل هذا الحديث المروى بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوي لكنه ترك التصريح بذلك لشهرته وعن الثاني بما قرره أهل المعاني من أن أصل اذا هو التجزم بوقوع الشرط في اعتقاد المتكلم بخلافه ان وقد وقع التعبير باذا في بعض الروايات كما في رواية البخارى السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبروا به بما لا يفيد الوقوع فان قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلا بد من مرجح قلت المرجح ظهور ان مقصود النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام

بضوء السراج والاستقلال بطل الجدارية ولا يرد على هذا الدليل ما قيل أنه يقتضى اباحة كل المحرمات لان فاعها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك ويقتضى سقوط التكليف بأسرها وهو وجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المتفع ولا انتفاع بالمحرمات وبترك الواجبات لضرره ضرراً ظاهر الا ان الله سبحانه قد بين حكمها وليس النزاع في ذلك انما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخص نوعه واحتجوا أيضاً بأنه سبحانه ما أن يكون خلقه لهذه الاعيان لحكمة أو لغير حكمة والثاني باطل لقوله (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عين) وقوله (أخسبتم أمأ خلقناكم عبثاً) والعبث لا يجوز على الحكمة فتبت أنها مخلوقة لحكمة ولا تخلو هذه الحكمة اما أن تكون لعود النفع اليه سبحانه أو اليها والاول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل فتبت أنه انما خلقها لينتفع بها المحتاجون اليها واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أيما كان فان منع منه فانما هو يمنع منه لرجوع ضرره الى المحتاج اليه وذلك بأن ينهى الله عنه فتبت أن الاصل في المنافع الاباحية وقد احتج القائلون بأن الاصل المنع بمثل قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) وهذا خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه وأما ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بالاخلاف واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (ولا تقولوا للماتصفت ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) قالوا فإخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس اليها وانما هو اليه فلا تعلم الحلال والحرام الا باذنه ويحاج عن هذا بأن القائلين باصالة الاباحية يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذي استدلوا به من كتاب الله وسنة رسوله كما تقدم فلا ترد هذه الآية عليهم ولا تعلق لها بمحل النزاع واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت في دواوين الاسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات الحديث قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم الى ترك ما بين الحلال والحرام ولم يجعل الاصل فيه أحدهما ولا يخفأ أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الاصل المنع فان استدلل به القائلون بالوقف فيجيب عنه بان الله سبحانه قد بين حكم ما سكت عنه بانه حلال بما سبق من الأدلة وليس المراد بقوله وبينهما أمور مشبهات الا ما لم يدل الدليل على انه حلال طلق أو حرام واضح بل تباين أمر ان أحدهما يدل على الحاقه بالحلال والآخري يدل على الحاقه بالحرام كما يقع ذلك عند تعارض الأدلة أماما سكت الله عنه فهو ما عفا عنه كما تقدم في حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث في رسالة مستقلة فإرجع اليها (١) واستدلوا أيضاً بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان دمائكم وأموالكم عليكم حرام الحديث ويحاج عنه بانه خارج عن محل النزاع لانه خاص بالاموال التي قد صارت مملوكة لمالكها ولا خلاف في تحريمها على الغير وانما النزاع في الاعيان التي خلقها الله لعباده ولم تصرف في ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التي لم ينص الله عز وجل على تحريمها لا بدليل عام ولا خاص وكالات التي تنبت الارض ما لم يدل دليل على تحريمها ولا كانت ما يضر مستعمله بل ما ينفعه

(المسئلة الثانية) اختلفوا في وجوب شكر المنعم عقلاً فالمعتزلة ومن وافقهم أوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع وخالف في ذلك جمهور الاشعية ومن وافقهم لانهم يقولون لاحكم للعقل كما تقدم تحقيقه قالوا وعلى تقدير التسليم لحكم العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر المنعم فلا اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة النبوة لانه لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل فاللزوم مثله وتقرير الملازمة أنه لو وجب لفائدة لكان عبثاً وهو قبيح فلا يجب عقلاً ولا يجوز على الله سبحانه ايجاب ما كان عبثاً وأما تقرير بطلان اللازم فلان الفائدة اما أن تكون لله تعالى أو تكون للعبد اما في الدنيا أو في الآخرة والكل باطل لان الله سبحانه متعال ولا نه لا منفعة فيه للعبد في الدنيا لانه تعب ومشقة عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون له فائدة دنيوية واما انتفاع العبد به في الآخرة فلا ان امور الآخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه وهو احيب عن ذلك بمنع كونه لفائدة للعبد فيه وسند هذا المنع بان فائدته للعبد في الدنيا هي دفع ضرر وخوف العقاب وذلك للزوم الخطر على بال كل عاقل اذا

(١) وقد طبعناها وسميناها كشف الشبهات عن المشتبهات

رأى ما عليه من النعم المتجددة وقتا بعد وقت أن النعم قد ألزمه بالشكر كما يخطر على بال من أنعم عليه ملك من الملوك باصناف النعم أنه مطالب له بالشكر عليها ومنع الاشعرية لزوم الخطور الموجب للخوف فلا يتعين به وأجيب عن هذا المنع بأنه غير متوجه لأن ما ذكره القائلون بالوجوب هو منع فإن أرادوا بهذا المنع لذلك المنع أن سنده لا يصلح للسندية فذلك منع مجرد للسند وهو غير مقبول وعلى التسليم فيقال وأنه وإن لم يتعين وجود الخوف فهو على خطر الوجود والشكر يندفع احتمال وجوده وهو فائدة جلية * ثم جاء الاشعرية بمعارضة لما ذكرته المعتزلة فقالوا ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه لا يستزاه ومما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة فان ما يتصرف به العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه كالاستزاه ومما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم فتصدق عليه بلقمة فطفق يذكرها في الجامع وشكر عليها شكرا كثيرا مستمر اذ كان ذلك يعد استزاه من الشاكر بالملك فكذا هانبل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يلزمه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة الى الرب سبحانه وشكر العبد أقل قدر افي جنب الله من شكر الفقير للملك على الصفة المذكورة * ولا يخفك ان هذه المعارضة الركيكة والتمثيل الواقع على غاية من السخف يندفعان بما قصه الله سبحانه علينا في الكتاب العزيز من تعظيم شأن ما أنعم به على عباده وكرر ذلك تكريرا كثيرا فان كان ذلك مطابقا للواقع سقط ما جاؤا به وان كان غير مطابق للواقع فهو التكذيب بالبحث والرد الصراح * ثم لا يخفى على احد ان النعمة التي وجب الشكر عنها هي على غاية العظمة عند الشاكر فان أولها وجوده ثم تكميل آلائه ثم افاضة النعم عليه على اختلاف أنواعها فكيف يكون شكره عليها استزاه * وقد اعترض جماعة من المحققين على ما ذكره الاشعرية في هذه المسئلة منهم ابن الهمام في تحريره فقال ولقد طال رواج هذه الجملة على تهاقها يعني جملة الاستدلال والاعتراض به ثم ذكر ان حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة بالفعل قبل البعثة تابع لمقابلة ما في الفعل فاذا عقل فيه حسن يلزم بترك ما هو فيه القبح كحسن شكر النعم المستلزم تركه القبح الذي هو الكفر ان بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعاً واثبت الوجوب بالامر لم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة بل نقطع بثبوتها في نفس الامر علم عينها أولا ولومعنا يعني الاشعرية اتصاف الشكر بالحسن واتصاف الكفران بالقبح لم تصر مسئلة على التنزل معنى والمفروض أنها مسئلة على التنزل * ثم ذكر ان انفصال المعتزلة بدفع ضرر خوف العقاب انما يصح حاملا على العمل الذي يتحقق به الشكر وهو بعد العلم بوجوب الشكر بالطريق الموصلة اليه وهو محل النزاع * ثم قال وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستزاه فيقتضي منه العجب * قال شارحه لغرابته وسخافته كيف يلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها انتهى * ومن كان مطلعا على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم انما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر فقالوا من رأى النعم التي هو فيها دقيقها وجليها وتواتر أنواعها خشى ان لها صانعا يحق له الشكر اذ وجوب شكر كل منعم ضروري ومن خشى ذلك خاف ملاما على الاخلال وتبعه على الاخلال ضرر عاجل والنظر كاشف للحيرة دافع لذلك الخوف فمن أخل بالنظر حسن في العقل ذمه وهو معنى الوجوب فاذا نظر زال ذلك الضرر فيلزمه فائدة الامن من العقاب على التقديرين اما بان يشكر واما بان يكشف له بالنظر أنه لا منعم فلا عقاب هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلي * وأما الوجوب الشرعي فلانزاع فيه بينهم وقد صرح الكتاب العزيز بامر العباد بشكر ربهم وصرح أيضا بأنه سبب في زيادة النعم والادلة القرآنية والادلة النبوية في هذا كثيرة جدا وحاصلها فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة وفقيا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمه (قال المؤلف) رحمه الله والى هنا انتهى ما أرفنا جمعه بقلم مؤلفه المفتقر الى نعم رب الطالب منه مزيدا عليه ودوامها له محمد بن علي بن محمد الشوكاني غفر الله ذنوبه وكان الفراغ منه يوم الاربعاء لعله الرابع من شهر محرم سنة ١٢٣١ والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه

(تم)

تعليم الامة الحكم الشرعي فلولان هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة والسلام وامكان الوقوع والا وقوع يستلزم اتحاد الحق اذ لو تعدد لما امكن الوقوع واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة والكلام بعد موضع نظر اذ لم ينقطع الاحتمال الا ان يدعى انتفاؤه عادة في مثل ذلك وبهذا الجواب يجاب ايضا عما يقال ان قولكم اصل اذا الجزم بوقوع الشرط يدل على احتمال عدم وقوعه ومع الاحتمال لا قطع فليتأمل هذا ولقائل ان يقول اي ضرورة الى دعوى القطع في هذه المسئلة والمسائل الاصولية قد تكون ظنية والله تعالى أعلم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ماشاء الله لاقوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين (تم)

يقول مصححه راجي عفو ربه رئيس لجنة التمهيد

الحمد لله الذي من بارشاد الفحول . الى منهاج حصول المأمول . فنالوا بتوفيقه منتهى السؤل والامل . وحازوا بتقريبه المسالك عليهم الجمع بين خلق العلم والعمل . وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المنحول المستصفي من نقابة أشراف قریش الذين حصلوا محصول المكارم ومنتخب الشيم . من جعل الله قوله وفعله أصليين يفرع اليهما خواص الناس . عند اختلاف الآراء . واحتدام الباس . لتمييز هدى الله من وساوس الوسواس الخناس . وعلى آله وصحبه الذين لم يألوا جهدا في تشييد بناء الدين ووضع أركانه على أساس متين .

وبعد فان علم الاصول من أجل العلوم قدرا وارفعها شأن . وأسامها منزلة . فانه الطريق لدرك ما أخذ الحلال والحرام . والمراقبة لاستنباط الاحكام . من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام . والذريعة لفهم كلام المجتهدين الاثمة الاعلام . هذا . وان كتاب ارشاد الفحول . الى تحقيق الحق من علم الاصول لمؤلفه الحافظ الامام عز المسلمين والاسلام . الذي شاع صيته . وطار حتى ملاء الاقطار صاحب نيل الاوطار : شرح منتقى الاخبار . القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٥ لم ينسج أحد من المؤلفين في هذا العلم على منواله لابعده ولا قبله . لما احتوى عليه من ادلة اهل الفن على اختلاف مشاربهم وتخليصه الحق من بين محالب المتعصين لمذاهبهم . غير طامع الا الى صريح الحق . ولا ملتفتا الا الى محض الصدق . مع جزالة عبارة . ورقة اشارة . وحسن ترتيب . وتنقيح وتهذيب .

وقد حلى هامشه بشرح العلامة الشهير الشيخ احمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح الامام الشيخ جلال الدين بن محمد بن احمد المحلى الشافعي على الورقات في الاصول لامام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي المتوفي سنة ٤٧٨

وكان تمام طبعهما . وكال ينهما على هذا الشكل الجميل بادارة الطباعة المنيرية لصاحبها ومديرها محمد منير الدمشقي على نفقة افاضل التجار الشيخ محمد بن سالم بن نبهان واخيه احمد اصحاب المكتبة النبهانية بجواهر سورابايا . في غرة صفر من شهر سنة ١٣٤٧ هجرية والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . آمين

فهرست

ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول



صحيفة

- ١ خطبة الكتاب وترتيبه على مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة (المقدمة) وتشتمل على فصول أربعة
- ٣ الفصل الاول في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائده واستمداده
- ٥ الفصل الثاني في الاحكام .. وفيه أربعة أبحاث
- ١١ الفصل الثالث في المبادئ اللغوية .. وفيه خمسة أبحاث
- ١٥ الفصل الرابع في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب .. وفيه خمسة مسائل وعشرة أبحاث
- ٢٦ (المقصد الاول) في الكتاب العزيز .. وفيه أربعة فصول
- ٢٦ الفصل الاول فيما يتعلق بتعريفه
- ٢٧ الفصل الثاني في المنقول آحادا واختلافهم فيه
- ٢٨ الفصل الثالث في المحكم والمتشابه منه
- ٢٨ الفصل الرابع في المعرب هل موجود فيه أم لا
- ٢٩ (المقصد الثاني) في السنة .. وفيه أحد عشر بحثا
- ٦٣ (المقصد الثالث) في الاجماع .. وفيه عشرون بحثا وخاتمة
- ٨٠ (المقصد الرابع) في الاوامر والنواهي وتوابعهما وفيه تسعة أبواب
- ٨٠ الباب الاول في مباحث الامر .. وفيه أحد عشر فصلا
- ٩٦ الباب الثاني في النواهي .. وفيه مباحث ثلاثة
- ٩٨ الباب الثالث في العموم .. وفيه ثلاثون مسألة
- ١٢٤ الباب الرابع في الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسألة
- ١٤٤ الباب الخامس في المطلق والمقيد .. وفيه مباحث أربعة
- ١٤٧ الباب السادس في المجمل والمبين .. وفيه ستة فصول
- ١٥٤ الباب السابع في الظاهر والمؤول .. وفيه ثلاثة فصول
- ١٥٦ الباب الثامن في المنطوق والمفهوم .. وفيه أربعة مسائل
- ١٦١ الباب التاسع في النسخ .. وفيه سبع عشرة مسألة
- ١٧٣ (المقصد الخامس) في القياس وما يتصل به من الاستدلال .. وفيه فصول سبعة
- ١٧٣ الفصل الاول في تعريفه لغة واصطلاحا
- ١٧٤ الفصل الثاني في حجية القياس ومذاهب أهل العلم فيه
- ١٧٨ الفصل الثالث في أركان القياس وهي أربعة
- ١٨٤ الفصل الرابع في الكلام على مسالك العلة وهي طرقها الدالة عليها

ALAMULLOO
VTB3AVIMU
YNAALI

- ١٩٥ الفصل الخامس فيما لا يجري فيه القياس
 ١٩٦ الفصل السادس في الاعتراضات
 ٢٠٧ الفصل السابع في الاستدلال وهو ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس
 ٢٢٠ (المقصد السادس) في الاجتهاد والتقليد . . وفيه فصلان
 ٢٢٠ الفصل الاول في الاجتهاد . . وفيه تسع مسائل
 ٢٣٣ الفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام المقتضى والمستقى . . وفيه ستة مسائل
 ٢٤١ (المقصد السابع) في التعادل والترجيح . . وفيه ثلاث مباحث
 ٢٥١ (خاتمة لمقاصد الكتاب) في أحكام العقل . . وفيها مسئلتان

(تم الفهرس)



COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

DATE DUE

DATE DUE

GL FEB 14 1983

GL AUG 10

10884955

CALL NUMBER / MAIN ENTRY

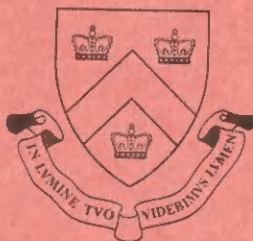
LOC

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE.
A TWO DOLLAR FINE WILL
BE CHARGED FOR THE LOSS
OR MUTILATION OF THIS CARD.

Columbia University
in the City of New York



THE LIBRARIES

PRINTED IN U.S.A.

JTC 22693

893.799 Sh25

10484955

APR 27 1932

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58923365

893.799 Sh25

Irshad al-fuhul ...